تيسير الموافقات

للإمام الشاطبي

هذَّبه

الدكتور نعمان جغيم

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى

1430هـ ـ 2009م

الناشر

دار ابن حزم للنشر والتوزيع (لبنان)

ردمك: 9786144160176

تقديم

لا مراء في القيمة العلمية لكتاب **الموافقات** للإمام الشاطبي؛ ففيه نَضُجَ التنظير لمقاصد الشريعة، وفيه تحقيقات في غاية الأهمية لكثير من المسائل الأصولية، وفيه محاولة لإعادة بناء النظرية الأصولية على وفق مقاصد الشريعة. ولا غرابة في ذلك فهو ثمرة تأملات هذا العالم المحقِّق خلال حياته العلمية، حتى وصفه بأنه "نتيجة عمره ...(و) يتيمة دهره". ولذلك فإنه لا غنى للمتخصص في العلوم الشرعية طالبا كان أو باحثا أو عالما عن دراسة هذا الكتاب. وما زلت أتذكر ما قاله لنا الشيخ محمد الغزالي ـ يرحمه الله ـ أنه قرأ كتاب **الموافقات** مرات كثيرة.

ولكن هذا الكتاب القيّم والعمل الرائد تحول دون سهولة تناوله بين أهل العلم حوائل، أبرزها:

1. طول نصه بما حواه من استطرادات وطول نفس في الاستدلال ودفع الاعتراضات، حيث تجعل تلك الاستطرادات القارئ يتيه أحيانا في ثناياها، حتى ربما سها عن بعض المعاني الأساسية التي أراد المُصنِّف تقريرها. والمُصنِّف معذور في هذا؛ فهو بحكم تأسيسه لعلم المقاصد وربط المسائل الأصولية به، وبسبب ما كان يواجهه أو يتوقّعه من اعتراضات ورفض لآرائه، أطال النفس في الاستدلال لما يُقرِّرُه، واستقصاء ما يمكن الاعتراض به والردّ عليه بجميع الوجوه الممكنة.

2. تعقيد العبارة في بعض المواضع الناتج خصوصا عن كثرة

التفريعات للمسألة الواحدة في سياق واحد مما يُصعِّب على القارئ فكّ تلك التفريعات ثم الربط بينها وبين ما يأتي بعدها من تفصيلات واستدلالات، وربما احتاج إلى قراءة الفقرة مرات حتى يتمكن من فكّ تفريعاتها.

ونظرا لإدراكي لأهمية الكتاب وحاجة أهل العلم إلى تداوله وتدارسه، فإني رأيت أن من أفضل ما يُقدَّم لعلم أصول الفقه في هذا العصر تهذيب هذا الكتاب وتيسير قراءته وتداوله بين أهل العلم.

عملي في التهذيب

انطلاقا من اعتقادي أن كتاب الموافقات لا يحتاج إلى شروح وتعليقات بقدر ما يحتاج إلى تهذيب، ومن اعتقادي بأنه ينبغي المحافظة على الكتاب بوصفه عملا للشاطبي لغة وأسلوبا ومضمونا، فإني رأيت أن تلخيصه بأسلوبي يُعَدّ إفسادا له، وأن التعليق على مسائله لا يخدم غرض الإنقاص من حجمه وتيسيره للقارئ. وبناء على ذلك، فقد حافظت على كلام الشاطبي بلغته الجميلة وأسلوبه الشيق، ولم أدخل كلامي إلاّ في مواضع نادرة، وبأقل كلام ممكن، حيث اقتضى الأمر الربط أو تبسيط ما لا مفرّ من تبسيطه للقارئ.

ولم أر داعيا للتعليق والشرح من أجل تبسيط مضمون الكتاب؛ لأن القصد من التيسير جعله في متناول القارئ المؤهَّل لقراءته، وهو القارئ الذي له سهم في مسائل أصول الفقه. ورأيت أن سبيل ذلك التيسير يكون بتخليصه من الاستطرادات وترتيب مسائله بطريقة تيسّر على القارئ الإلمام بها.

كما أني لم أعلِّق على آراء الشاطبي أو أتعرض لها بالمناقشة؛ لأن ذلك ليس من هدفي في هذا التهذيب، بل إني التزمت المحافظة على آرائه ولغته وأسلوبه، اللّهم ما كان من تعليقات نادرة اقتضاها المقام أدرجتها في الهامش لا في نص الكتاب.

ويمكن تلخيص عملي في هذا التهذيب فيما يأتي:

. تخليص الكتاب من الاستطرادات التي رأيت أنه يمكن تقرير مسائل الكتاب وإثباتها دون حاجة إليها، ومن بعض التفريعات والاستدلالات الخطابية التي كان ضعفها بَيِّنًا، ولا يضرّ الاستغناءُ عنها بمسائل الكتاب.

. ترتيب عناصر كل مسألة بما يجعل قراءتها سلسة وفهمها ميسورا. وقد اقتضى مني ذلك أحيانا تقديما وتأخيرا لعناصر المسألة، أو نقل بعض العناصر من مسألة إلى مسألة أخرى أليق بها، كما هو الحال في نقل مسألة "إثبات وجود مقاصد تابعة للعبادات" من خاتمة المسألة الثانية عشرة من القسم الثاني من المقاصد إلى المسألة الثانية من النوع الرابع من مقاصد الشارع (قصد الشارع في دخول المكلّف تحت أحكام الشريعة).

. تخليص الكتاب من الأحاديث الضعيفة والتي لا أصل لها؛ لأن الكتاب ليس في حاجة إليها أصلا، حيث يورد الشاطبي عادة من الآيات والأحاديث الثابتة ما يكفي للاستشهاد على مسائل الكتاب. ولأن عملي هو تهذيبٌ للكتاب فإني لم أر داعيا للتخريج المفصَّل لأحاديثه، ولكني تأكدت من ثبوت الأحاديت التي أبقيتها في التهذيب وقبولها عند أهل العلم بالحديث، ثم اكتفيت بالإحالة في الهامش على أحد كتب الحديث، مع العلم أن الحديث قد يكون أخرجه غير صاحب ذلك الكتاب، ولكن لا حاجة إلى الإحالة على جميع المصنَّفات التي أخرجت الحديث.

. تخليص الكتاب من بعض قصص الصوفية التي لا يحتاج إليها تقرير مسائل الكتاب لما فيها من تطويل أو غرابة، ولكن مع ذلك فقد حرصت على إبقاء (مما أورده من حكايات أصحاب الأحوال من الصوفية) ما هو مُحتاجٌ إليه لتقرير بعض مسائل الكتاب، لأن ذلك ضروري للمحافظة على روح الكتاب وأحد مقاصد مؤلفه. فقد بدا لي أن من أهداف الشاطبي من تأليف هذا الكتاب الجمع بين طريقة الفقهاء وطريقة أصحاب الأحوال من أهل التصوف السُّنِّي المستقيم على قواعد الشريعة في التعامل مع الأحكام الشرعية.

ولا يفوتني أن أتقدم بخالص الشكر والتقدير إلى كل من أعانني في هذا العمل، وأخص بالذكر الأستاذ الفاضل الدكتور أبو الليث الخيرآبادي على مساعدته في تخريج وتحقيق بعض أحاديث الكتاب.

هذا، وآمل أن يجد هذا التيسير طريقه إلى طلاب الدراسات العليا ليصبح من مقررات علم الأصول في كليات العلوم الشرعية. وأن يفتح هذا التهذيب الباب لترجمة الكتاب إلى لغات أخرى حتى يستفيد منه من لا يجيد العربية من المهتمين بهذا المجال من العلوم الشرعية.

وعلى الله قصد السبيل، وهو الهادي إلى الحق والموفق لكل خير.

د. نعمان جغيم

خطبة المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم،

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

الحمد لله الذي أنقذنا بنور العلم من ظلمات الجهالة، وهدانا بالاستبصار به عن الوقوع في عماية الضلالة، ونصب لنا من شريعة محمد أعلى عَلَم وأوضح دلالة. وكان ذلك أفضل ما مَنّ به من النّعم الجزيلة والمنح الجليلة وأناله. فلقد كنا قبل شروق هذا النور نخبط خبط العشواء، وتجري عقولنا في اقتناص مصالحنا على غير السواء، لضعفها عن حمل هذه الأعباء، ومشاركة عاجلات الأهواء، على ميدان النفس التي هي بين المُنْقَلَبين مدارُ الأسواء، فنضع السُّموم على الأدواء مواضع الدواء، طالبين للشفاء، كالقابض على الماء. ولا زلنا نسْبح بينهما في بحر الوهم، فنهيم ونسْرح من جهلنا بالدليل في ليل بهيم، ونستنتج القياس العقيم، ونطلب آثار الصحة من الجسم السقيم، ونمشي إكبابا على الوجوه، ونظن أنا نمشي على الصراط المستقيم. حتى ظهر محض الإجبار في عين الأقدار، وارتفعت حقيقة أيدي الاضطرار إلى الواحد القهار، وتوجّهت إليه أطماع أهل الافتقار، لما صحّ من أَلْسنَة الأحوال صدْقُ الإقرار، وثبت في مكتسبات الأفعال حُكم الاضطرار. فتداركنا الرب الكريم بلطفه العظيم، ومنَّ علينا البَرُّ الرحيم بعطفه العميم، إذ لم نستطع من دونه حيلا، ولم نَهْتَد بأنفسنا سُبُلا، بأن جعل العذر مقبولا، والعفو عن الزلات قَبْل بعث الرسالات

مأمولا، فقال سبحانه: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (الإسراء: ١٥) فبعث الأنبياء عليهم السلام في الأمم، كلٌّ بلسان قومه من عرب أو عجم، ليبيِّنوا لهم طريق الحق من أَمَم، ويأخذوا بحُجَزهم عن موارد جهنم، وخصّنا معشر الآخرين السابقين بلَبِنَة تمامهم، ومسْك ختامهم، محمد بن عبد الله، الذي هو النِّعمة المُسْداة، والرحمة المُهْدَاة، والحكْمة البالغة الأميّة، والنُّخبة الطاهرة الهاشمية.

أرسله إلينا شاهدا ومبشرا ونذيرا، وداعيا إلى الله بإذنه وسراجا منيرا. وأنزل عليه كتابه العربي المبين، الفارق بين الشك واليقين، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. ووضع بيانه الشافي وإيضاحه الكافي في كفه، وطيبه بطيب ثنائه، وعَرَّفه بعَرْفِه، إذ جعل أخلاقه وشمائله جملة نعته وكليّ وصفه، فصار عليه السلام مبيِّنا بقوله وإقراره، وفعله وكفه، فوضح النهار لذي عينين، وتبيَّن الرُّشد من الغيّ شمسا من غير سحاب ولا غين.

فنحمده سبحانه، والحمد نعمة منه مستفادة. ونشكر له، والشكر أوّل الزيادة. ونشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، الملك الحق المبين، خالق الخلق أجمعين، وباسط الرزق للمطيعين والعاصين، بسطا يقتضيه العدل والإحسان، والفضل والامتنان، جاريا على حكم الضمان. قال الله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦ مَآ أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ ۝٥٧ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾ (الذاريات: ٥٦ – ٥٨)، وقال تعالى: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱصْطَبِرْ عَلَيْهَا ۖ لَا نَسْـَٔلُكَ رِزْقًا ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُكَ ۗ وَٱلْعَٰقِبَةُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ (طه: ١٣٢)، كل ذلك ليتفرَّغوا لأداء الأمانة التي عُرِضَت عليهم عرضا، فلَمّا تحمَّلوها على حُكْم الجزاء حُمِّلُوها فرضا، ويا ليتهم اقتصروا على الإشفاق والإباية، وتأملوا في البداية خطر النهاية، لكنهم لم يخطر لهم خطرها على بال، كما خطر للسماوات والأرض والجبال، فلذلك سُمِّي الإنسان ظلوما جهولا، وكان أمر الله مفعولا؛ دلّ على هذه الجملة المستبانة شاهد قوله: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ﴾ (الأحزاب: ٧٢). فسبحان من أجرى الأمور بحكمته وتقديره، على وفق علمه وقضائه ومقاديره، لتقوم الحجة على العباد فيما يعملون. لا يُسْأَل عما يفعل وهم يُسْأَلون.

ونشهد أن محمدا عبده ورسوله، وحبيبه وخليله، الصادق الأمين، المبعوث رحمة للعالمين، بملَّة حنيفية، وشِرْعة بالمكلفين بها حفيّة، ينطق بلسان التيسير بيانُها، ويُعْرَف أن الرفق خاصيتها، والسماح شأنها، فهي تحمل الجمّاء الغفير ضعيفا وقويا، وتهدي الكافة فهيما وغبيا، وتدعوهم بنداء مشترك دانيا وقصيا، وترفق بجميع المكلّفين مطيعا وعصيا، وتقودهم بخَزَائمهم منقادا وأبيّا، وتسوّي بينهم بحكم العدل شريفا ودنيّا، وتبوِّىء حاملَها في الدنيا والآخرة مكانا عليا، وتدرج النبوءة بين جنبيه وإن لم يكن نبيّا، وتلبس المتَّصف بها مَلْبسا سنيّا، حتى يكون لله وليّا. فما أغنى من والاها وإن كان فقيرا، وما أفقر من عاداها وإن كان غنيا.

فلم يزل عليه السلام يدعو بها وإليها، ويبث للثقلين ما لديها، ويناضل ببراهينها عليها، ويحمي بقواطعها جانبيها، بالغ الغاية في البيان، يقول بلسان حاله ومقاله: "أَنَا النَّذِيرُ الْعُرْيَانُ"[1]، وعلى آله وأصحابه، الذين عرفوا مقاصد الشريعة فحصَّلوها، وأسَّسوا قواعدها وأصَّلوها، وجالت أفكارهم في آياتها، وأعملوا الجدّ في تحقيق مباديها وغاياتها، وعُنُوا بعد ذلك باطّراح الآمال، وشفعوا العلم بإصلاح الأعمال، وسابقوا إلى الخيرات فسبقوا، وسارعوا إلى الصالحات فما لُحِقُوا، إلى أن طلع في آفاق بصائرهم شمس الفرقان، وأشرق في قلوبهم نور الإيقان، فظهرت ينابيع الحكَم منها على اللسان، فهم أهل الإسلام والإيمان والإحسان، وكيف لا، وقد كانوا أول من قرع ذلك الباب، فصاروا خاصة الخاصة، ولُبَاب اللُّباب، ونجوما يهتدي بأنوارهم أولو الألباب، رضي الله عنهم، وعن الذين خلفوهم قدوة للمقتدين، وأسوة للمهتدين، والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد؛ أيها الباحث عن حقائق أعلى العلوم، الطالب لأسنى نتائج الحلوم، المتعطش إلى أحلى موارد الفهوم، الحائم حول حِمَى ظاهر المرسوم، طمعا في إدراك باطنه المرقوم، معاني مَرْتُوقَة في فَتْق تلك الرسوم، فإنه قد آن لك أن تصغي إلى مَن وافق هواكَ هواهُ، وأن تطارح الشَّجى من ملكه.

---

[1] **صحيح البخاري**: كتاب الرقائق، باب الانتهاء عن المعاصي.

مثلك. شجاه، وتعود. إذ شاركته في جواه. محل نجواه، حتى يبثّ إليك شكواه، لتجري معه في هذا الطريق من حيث جرى، وتسري في غبشه الممتزج ضوؤه بالظلمة كما سرى، وعند الصباح تحمد إن شاء الله عاقبة السُّرى. فلقد قطع في طلب هذا المقصود مَهَامِه فيحًا، وكابد من طوارق طريقه حسنا وقبيحا، ولاقى من وجوهه المعترضة جَهْما وصَبيحا، وعانى من راكبته المختلفة مانعا ومبيحا. فإن شئت أَلْفَيْتَه لتعب السير طليحا، أو لما حالف من العناء طريحا، أو لمحاربة العوارض الصادة جريحا، فلا عيشَ هنيئا ولا موت مريحا.

وجملة الأمر في التحقيق أن أدهى ما يلقاه السالك للطريق فَقْدُ الدليل، مع ذهن لعدم نور الفرقان كليل، وقلب بصدمات الأضغاث عليل، فيمشي على غير سبيل، وينتمي إلى غير قبيل، إلى أن مَنّ الرب الكريم، البَرّ الرّحيم، الهادي من يشاء إلى صراط مستقيم، فبعثت له أرواح تلك الجسوم، وظهرت حقائق تلك الرسوم، وبدت مسميات تلك الوسوم، فلاحَ في أكنافها الحقّ، واستبان وتجلى من تحت سحابها شمس الفرقان وبان، وقويت النفس الضعيفة، وشجع القلب الجبان، وجاء الحق فوصل أَسْبَابَه، وزهق الباطل فبان، فأورد من أحاديثه الصحاح الحِسان، وفوائده الغريبة البرهان، وبدائعه الباهرة للأذهان، ما يعجز عن تفصيل بعض أسراره العقل، ويقصر عن بثّ معشاره اللسان، إيرادا يميز المشهور من الشاذ، ويحقق مراتب العوام والخواص، والجماهير والأفذاذ، ويوفي حقّ المقلِّد والمجتهد، والسالك والمربي، والتلميذ والأستاذ، على مقاديرهم في الغباوة والذكاء، والتواني والاجتهاد، والقصور والنفاذ، وينزل كلاّ منهم منزلته حيث حلّ، ويبصره في مقامه الخاص به بما دقّ وجلّ، ويحمله فيه على الوسط الذي هو مجال العدل والاعتدال، ويأخذ بالمختلفين على طريق مستقيم بين الاستصعاد والاستنزال، ليخرجوا من انحرافي التّشدّد والانحلال، وطرفي التناقض والمحال، فله الحمد كما يجب لجلاله، وله الشكر على جميل إنعامه وجزيل إفضاله.

ولما بدا من مكنون السر ما بدا، ووفَّق الله الكريم لما شاء منه وهدى،

لم أزل أقيِّد من أوابده، وأضم من شوارده، تفاصيل وجُملا، وأسوق من شواهده في مصادر الحُكْم وموارده، مُبيِّنا لا مُجملا، معتمدا على الاستقراآت الكلية، غير مقتصر على الأفراد الجزئية، ومُبيِّنا أصولها النقلية بأطراف من القضايا العقلية، حسبما أعطته الاستطاعة والمُنَّة، في بيان مقاصد الكتاب والسنة. ثم استخرت الله تعالى في نظم تلك الفرائد، وجمع تلك الفوائد إلى تراجم تردُّها إلى أصولها، وتكون عونا على تعقُّلها وتحصيلها، فانضمت إلى تراجم الأصول الفقهية، وانتظمت في أسلاكها السنية البهية، فصار كتابا منحصرا في خمسة أقسام: الأول: في المقدمات العلمية المحتاج إليها في تمهيد المقصود، والثاني: في الأحكام وما يتعلق بها من حيث تصوُّرها والحُكم بها أو عليها، كانت من خطاب الوضع أو من خطاب التكليف، والثالث: في المقاصد الشرعية في الشريعة وما يتعلق بها من الأحكام، والرابع: في حصر الأدلة الشرعية وبيان ما ينضاف إلى ذلك فيها على الجملة وعلى التفصيل، وذكر مآخذها، وعلى أي وجه يُحْكَم بها على أفعال المكلفين، والخامس: في أحكام الاجتهاد والتقليد، والمتّصفين بكل واحد منهما، وما يتعلق بذلك من التعارض والترجيح، والسؤال والجواب. وفي كل قسم من هذه الأقسام مسائل وتمهيدات، وأطراف وتفصيلات، يتقرَّر بها الغرض المطلوب، ويقرب بسببها تحصيله للقلوب.

ولأجل ما أودِعَ فيه من الأسرار التكليفية المتعلقة بهذه الشريعة الحنيفية، سميته بعنوان: التعريف بأسرار التكليف، ثم انتقلت عن هذه السيماء لسند غريب، يقضي العجب منه الفطنُ الأريب. وحاصله أني لقيت يوما بعض الشيوخ الذين أحللتهم مني محل الإفادة، وجعلت مجالسهم العلمية محطا للرحل ومناخا للوفادة، وقد شرعت في ترتيب الكتاب وتصنيفه، ونابَذَت الشواغلُ دون تهذيبه وتأليفه، فقال لي: رأيتك البارحة في النوم، وفي يدك كتاب أَلَّفْتَه، فسألتك عنه، فأخبرتني أنه كتاب الموافقات. قال: فكنت أسألك عن معنى هذه التسمية الظريفة، فتخبرني أنك وفَّقْت به بين مذهبي ابن القاسم وأبي حنيفة. فقلت له: لقد أصبتم الغرض بسهم من الرؤيا الصالحة مُصيب، وأخذتم من المبشرات النبوية

بجزء صالح ونصيب، فإني شرعت في تأليف هذه المعاني، عازما على تأسيس تلك المباني، فإنها الأصولُ المعتبرةُ عند العلماء، والقواعدُ المبنيُّ عليها عند القدماء. فعجب الشيخ من غرابة هذا الاتفاق، كما عجبت أنا من ركوب هذه المفازة وصحبة هذه الرفاق. ليكون أيها الخِلّ الصفيّ، والصديق الوفيّ هذا الكتابُ عونا لك في سلوك الطريق، وشارحا لمعاني الوفاق والتوفيق، لا ليكون عُمدتك في كلّ تحقُّق وتحقيق، ومرجعك في جميع ما يعنّ لك من تصوّر وتصديق؛ إذ قد صار علما من جملة العلوم، ورسما كسائر الرسوم، ومُوردا لاختلاف العقول وتعارض الفهوم؛ لا جَرَم أنه قرَّب عليك في المسير، وأعلمك كيف ترقى في علوم الشريعة، وإلى أين تسير، ووقف بك من الطريق السابلة على الظهر، وخطب لك عرائس الحكْمة، ثمّ وهبَ لك المهر.

فقدِّم قدَم عزمك فإذا أنت بحول الله قد وصلت، وأقبل على ما قبَلَك منه فها أنت إن شاء الله قد فُزْت بما حصلت، وإياك وإقدام الجبان، والوقوف مع الطرق الحسان، والإخلاد إلى مجرد التصميم من غير بيان، وفارِق وَهْدَ التقليد راقيا إلى يَفَاع الاستبصار، وتمسَّك من هديك بهمّة تتمكن بها من المدافعة والاستنصار إذا تطلَّعت الأسئلة الضعيفة والشُّبَه القصار. وألبس التقوى شعارا، والاتصاف بالإنصاف دثارا، واجعل طلب الحق لك نحْلة، والاعتراف به لأهله ملَّة. لا تَملك قلْبَك عوارضُ الأغراض، ولا تغرّ جوهرَة قصدك طوارقُ الإعراض، وقفْ وقفة المتخيرين، لا وقفة المتحيرين، إلا إذا اشتبهت المطالب، ولم يَلُح وجْه المطلوب للطالب، فلا عليك من الإحجام وإن لَجّ الخصوم، فالواقع في حمى المشتبهات هو المخصوم، والواقف دونها هو الراسخ المعصوم، وإنما العار والشنار على من اقتحم المناهي فأوردته النار. لا تَرِدْ مَشْرع العصبية، ولا تأنف من الإذعان إذا لاح وجه القضية، أَنَفَة ذوي النفوس العصية، فذلك مرعى لسوامها وبيل، وصدود عن سواء السبيل.

فإن عارَضَك دون هذا الكتاب عارِضُ الإنكار، وعمي عنك وجه الاختراع فيه والابتكار، وغرّ الظّان أنه شيء ما سُمِع بمثله، ولا أُلِّف في

العلوم الشرعية الأصلية أو الفرعية ما نُسِجَ على منواله، أو شُكِّل بشكله، وحسبك من شرٍّ سماعُه، ومن كلّ بِدْع في الشريعة ابتداعه، فلا تلتفت إلى الأشكال دون اختبار، ولا تَرْمِ بمظِنّة الفائدة على غير اعتبار، فإنه بحمد الله أمر قرَّرتْه الآيات والأخبار، وشدَّ معاقده السلف الأخيار، ورسم معالمه العلماء الأحبار، وشيَّد أركانه أنظار النُّظار، وإذا وضح السبيل لم يجب الإنكار، ووجب قبول ما حواه والاعتبار بصحة ما أبداه والإقرار، حاشا ما يطرأ على البشر من الخطأ والزلل، ويطرق صحة أفكارهم من العلل، فالسعيد من عُدَّت سقطاته، والعالم من قلَّت غلطاته. وعند ذلك فحقّ على الناظر المتأمل إذا وجد فيه نقصا أن يكمِّل، وليحسن الظنّ بمن حالف الليالي والأيام، واستبدل التعب بالراحة، والسهر بالمنام، حتى أهدى إليه نتيجة عمره، ووهب له يتيمة دهره، فقد ألقى إليه مقاليد ما لديه، وطوقه طوق الأمانة التي في يديه، وخرج عن عُهْدة البيان فيما وجب عليه. وإنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرىء ما نوى، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها، أو إلى امرأة ينكحها، فهجرته إلى ما هاجر إليه.

جعلنا الله من العاملين بما علمنا، وأعاننا على تفهيم ما فهمنا، ووهب لنا علما نافعا يبلِّغنا رضاه، وعملا زاكيا يكون عُدّة لنا يوم نلقاه. إنه على كل شيء قدير، وبالإجابة جدير.

وها أنا أشرع في بيان الغرض المقصود، وآخذ في إنجاز ذلك الموعود، والله المستعان، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

المقدمات المُحتَاج إليها قبل النظر في مسائل الكتاب

المقدمه الأولى

إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية؛[1] والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي. أما كونها راجعة إلى كليات الشريعة فهو ثابت بالاستقراء المفيد للقطع، وأما كونها قطعية فبيانه من أوجه:

أحدها: أنها ترجع إما إلى أصول عقلية، وهى قطعية، وإما إلى الاستقراء الكلي من أدلة الشريعة، وذلك قطعي أيضا، ولا ثالث لهذين إلا المجموع منهما، والمؤلَّف من القطعيات قطعي، وذلك أصول الفقه.

والثاني: أنها لو كانت ظنية لم تكن راجعة إلى أمر عقلي، إذ الظن لا يُقبَل في العقليات، ولا إلى كلّي شرعي، لأن الظن إنما يتعلق بالجزئيات؛ إذ لو جاز تعلُّق الظن بكليات الشريعة لجاز تعلقه بأصل الشريعة، لأنه الكلي

[1] ليس مقصود الشاطبي هنا بأصول الفقه تفاريع علم أصول الفقه كما استقرت مباحثها في كتب هذا العلم، ولكن مقصوده الأصول والقواعد العامة التي انبنى عليها هذا العلم، مثل مصدرية القرآن والسنة النبوية، وحجية السنة النبوية بآحادها ومتواترها، وحجية الإجماع والقياس، وكون الشريعة قاصدة إلى تحقيق مصالح العباد في الدارين، وكون الشريعة قاصدة إلى حفظ الكليات الخمس: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، وغيرها من الأصول الكلية والقواعد العامة.

الأول، وذلك غير جائز عادة. وأعني بالكليات هنا الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات. وأيضا لو جاز تعلُّق الظن بأصل الشريعة لجاز تعلق الشك بها، وهي لا شك فيها، ولجاز تغييرها وتبديلها، وذلك خلاف ما ضَمن الله عز وجل من حفظها.

والثالث: أنه لو جاز جعلُ الظني أصلا في أصول الفقه لجاز جعله أصلا في أصول الدين، وليس كذلك باتفاق، فكذلك هنا؛ لأن نسبة أصول الفقه من أصل الشريعة كنسبة أصول الدين، وإن تفاوتت في المرتبة فقد استوت في أنها كليات معتبرة في كل ملة، وهي داخلة في حفظ الدين من الضروريات.

المقدمة الثانية

إن المقدِّمات المُستعمَلة في هذا العلم والأدلة المُعتمَدة فيه لا تكون إلا قطعية، لأنها لو كانت ظنية لم تُفِد القطع في المطالب المختصة به، وهذا بَيِّن. وهي إما عقلية كالراجعة إلى أحكام العقل الثلاثة: الوجوب والجواز والاستحالة؛ وإما عادية، وهي تتصرف ذلك التصرف أيضا، إذ من العادي ما هو واجب في العادة أو جائز أو مستحيل؛ وإما سمعية، وأجلُّها المستفاد من الأخبار المتواترة في اللفظ، بشرط أن تكون قطعية الدلالة، أو من الأخبار المتواترة في المعنى، أو المستفاد من الاستقراء في موارد الشريعة. فإذًا، الأحكام المتصرفة في هذا العلم لا تعدو الثلاثة: الوجوب والجواز والاستحالة، ويلحق بها الوقوع أو عدم الوقوع. فأما كونُ الشيء حُجَّة أو ليس بحجة فراجع إلى وقوعه كذلك، أو عدم وقوعه كذلك، وكونُه صحيحا أو غير صحيح راجع إلى الثلاثة الأُوَّل، وأما كونه فرضا أو مندوبا أو مباحا أو مكروها أو حراما فلا مدخل له في مسائل الأصول من حيث هي أصول، فمن أدخلها فيها فمن باب خلط بعض العلوم ببعض.

المقدمة الثالثة

الأدلة العقلية إذا استُعْمِلَت في هذا العلم فإنما تُستعمل مركَّبة على

الأدلة السمعية، أو مُعينَة في طريقها، أو محقِّقة لمناطها، أو ما أشبه ذلك، لا مستقلة بالدلالة؛ لأن النظر فيها نظر في أمر شرعي، والعقل ليس بشارع، وهذا مُبَيَّن في علم الكلام. فإذا كان كذلك، فالمعتَمد بالقصد الأول الأدلة الشرعية، ووجودُ القطع ـ على الاستعمال المشهور ـ في آحاد الأدلة في غاية الندور.[1]

وإنما الأدلة المُعتبرة هنا المُسْتَقرأة من جملة أدلة ظنية تضافرت على معنى واحد حتى أفادت فيه القطع، فإن للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق. ولأجله أفاد التواتر القطع. وهذا نوع منه. فإذا حصل من استقراء أدلة المسألة مجموع يفيد العلم فهو الدليل المطلوب، وهو شَبيه بالتواتر المعنوي، بل هو كالعلم بشجاعة علي رضي الله عنه، وجود حاتم، المستفاد من كثرة الوقائع المنقولة عنهما. ومن هذا الطريق ثبت وجوبُ القواعد الخمس ـ كالصلاة والزكاة وغيرهما ـ قطعا؛ وإلا فلو استدل مستدل على وجوب الصلاة بقوله تعالى: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ (الأنعام: ٧٢)، أو ما أشبه ذلك، لكان في الاستدلال بمجرَّده نظر من أوجه، لكن حَفَّ بذلك من الأدلة الخارجية والأحكام المترتبة ما صار به فرض الصلاة ضروريا في الدين، لا يشك فيه إلا شاك في أصل الدين.

ومن هٰهنا اعتمد الناس في الدلالة على وجوب مثل هذا على دلالة الإجماع، لأنه قطعي وقاطع لهذه الشواغب. وإذا تأملت أدلة كون الإجماع حجة أو خبر الواحد أو القياس حجة فهو راجع إلى هذا المساق؛ لأن أدلَّتها مأخوذة من مواضع تكاد تفوت الحصر، وهي مع ذلك مختلفة المساق لا ترجع إلى باب واحد، إلا أنها تنتظم المعنى الواحد الذي هو المقصود بالاستدلال عليه. وإذا تكاثرت على الناظر الأدلة عضَّد بعضها بعضا، فصارت بمجموعها مفيدة للقطع؛ فكذلك الأمر في مآخذ الأدلة في هذا الكتاب. وهي مآخذ الأصول، إلا أن المتقدمين من الأصوليين ربما

---

[1] بالغ الشاطبي في هذا الموضع في تطريق الاحتمالات إلى إمكان إفادة آحاد الأدلة القطع حتى المتواتر منها، وهو أمر لا أرى داعيا له.

تركوا ذكر هذا المعنى والتنبيه عليه، فحصل إغفاله من بعض المتأخرين، فاستشكل الاستدلال بالآيات على حدتها، وبالأحاديث على انفرادها، إذْ لم يأخذها مأخذ الاجتماع فكَرَّ عليها بالاعتراض نصًّا نصًّا، واستضعف الاستدلال بها على قواعد الأصول المراد منها القطع. وهي إذا أُخِذَت على هذا السبيل غير مشكلة، ولو أُخِذَت أدلة الشريعة على الكليات والجزئيات مأخذ هذا المُعترض لم يحصل لنا قطع بحكم شرعي ألبتة، إلاّ أن نشرك العقل، والعقل إنما ينظر من وراء الشرع. فلا بدّ من هذا الانتظام في تحقيق الأدلة الأصولية.

فقد اتفقت الأمة، بل سائر الملل، على أن الشريعة وُضعَت للمحافظة على الضروريات الخمس، وهي: الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل. وعلْمُها عند الأمة كالضروري، ولم يثبت لنا ذلك بدليل معيَّن، ولا شهد لنا أصل معيَّن يمتاز برجوعها إليه، بل عُلمَت ملاءمتُها للشريعة بمجموع أدلة لا تنحصر في باب واحد؛ ولو استندت إلى شيء معيَّن لوجب عادة تعيينه، وأن يرجع أهل الإجماع إليه، وليس كذلك؛ لأن كل واحد منها بانفراده ظني، ولأنه كما لا يتعين في التواتر المعنوي أو غيره أن يكون المفيد للعلم خبر واحد دون سائر الأخبار، كذلك لا يتعين هنا؛ لاستواء جميع الأدلة في إفادة الظن على فرض الانفراد، وإن كان الظن يختلف باختلاف أحوال الناقلين، وأحوال دلالات المنقولات، وأحوال الناظرين في قوة الإدراك وضعفه، وكثرة البحث وقلته، إلى غير ذلك.

فنحن إذا نظرنا في الصلاة فجاء فيها: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ (الأنعام: ٧٢) على وجوه، وجاء مدح المتَّصفين بإقامتها، وذمّ التاركين لها، وإجبار المكلَّفين على فعلها، وإقامتها قياما وقعودا وعلى جنوبهم، وقتال من تركها أو عاند في تركها، إلى غير ذلك مما في هذا المعنى. وكذلك النفس نُهِي عن قتلها، وجُعل قتلها موجبا للقصاص، متوعَّدا عليه، ومن كبائر الذنوب المقرونة بالشرك كما كانت الصلاة مقرونة بالإيمان، ووجب سَدُّ رمَق المضطر، ووجبت الزكاة والمواساة والقيام على من لا يقدر على إصلاح نفسه، وأُقيمت الحكام والقضاة والملوك لذلك، ورُتِّبَت الأجناد لقتال من

رام قتل النفس، ووجب على الخائف من الموت سَدّ رمقه بكل حلال وحرام من الميتة والدم ولحم الخنزير، إلى سائر ما ينضاف لهذا، علمنا يقينا وجوب الصلاة، وتحريم القتل. وهكذا سائر الأدلة في قواعد الشريعة. وبهذا امتازت الأصول من الفروع؛ إذْ كانت الفروع مُستَنِدة إلى آحاد الأدلة، وإلى مآخذ معيّنة، فبقيت على أصلها من الاستناد إلى الظن، بخلاف الأصول فإنها مأخوذة من استقراء مقتضيات الأدلة بإطلاق، لا من آحادها على الخصوص.

وينبني على هذه المقدمة معنى آخر، وهو أن كل أصل شرعي لم يشهد له نص معيَّن، وكان ملائما لتصرفات الشرع ومأخوذا معناه من أدلته، فهو صحيح، يُبْنَى عليه ويُرْجَع إليه، إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعا به، لأن الأدلة لا يلزم أن تدل على القطع بالحكم بانفرادها دون انضمام غيرها إليها كما تقدم؛ لأن ذلك كالمتعذر. ويدخل تحت هذا ضرب الاستدلال المُرْسَل الذي اعتمده مالك والشافعي، فإنه وإن لم يشهد للفرع أصل مُعيَّن، فقد شهد له أصل كلي؛ والأصل الكلي إذا كان قطعيا قد يساوي الأصل المعيَّن، وقد يربى عليه، بحسب قوة الأصل المعيَّن وضعفه، كما أنه قد يكون مرجوحا في بعض المسائل، حُكْم سائر الأصول المعينة المتعارضة في باب الترجيح. وكذلك أصل الاستحسان على رأي مالك ينبني على هذا الأصل؛ لأن معناه يرجع إلى تقديم الاستدلال المُرْسَل على القياس.

وقد أدى عدمُ الالتفات إلى هذا الأصل وما قَبْلَه إلى أن ذهب بعض الأصوليين إلى أن كون الإجماع حُجّةً ظنيٌّ لا قطعيٌّ؛ إذْ لم يجد في آحاد الأدلة بانفرادها ما يفيدُهُ القطعَ، فأداه ذلك إلى مخالفة مَنْ قبله مِنْ الأمة ومَنْ بعده. ومال أيضا بقوم آخرين إلى ترك الاستدلال بالأدلة اللفظية في الأخذ بأمور عادية، أو الاستدلال بالإجماع على الإجماع، وكذلك مسائلُ أُخَر غير الإجماع عَرَض فيها أنها ظنية، وهي قطعية بحسب هذا الترتيب من الاستدلال، وهو واضح إن شاء الله تعالى.

كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية أو آداب شرعية، أو لا تكون عونا في ذلك، فوضعها في أصول الفقه عارية. والذي يوضِّح ذلك أن هذا العلم لم يختص بإضافتة إلى الفقه إلا لكونه مفيدا له، ومحقِّقا للاجتهاد فيه، فإذا لم يُفد ذلك فليس بأصل له. ولا يلزم على هذا أن يكون كل ما انبنى عليه فرع فقهي من جملة أصول الفقه؛ وإلا أدى ذلك إلى أن يكون سائر العلوم من أصول الفقه: كعلم النحو، واللغة، والاشتقاق، والتصريف، والمعاني، والبيان، والعدد، والمساحة، والحديث، وغير ذلك من العلوم التي يتوقف عليها تحقيق الفقه، وينبني عليها من مسائله. فليس كل ما يفتقر إليه الفقه يُعَدّ من أصوله، وإنما اللازم أن كل أصل يُضاف إلى الفقه لا ينبني عليه فقْهٌ فليس بأصل له.

وعلى هذا يخرج عن أصول الفقه كثير من المسائل التى تكلم عليها المتأخرون وأدخلوها فيها، كمسألة ابتداء الوضع، ومسألة الإباحة هل هي تكليف أم لا، ومسألة أمر المعدوم، ومسألة هل كان النبي صلى الله عليه وسلم مُتَعَبَّدا بشرع أم لا، ومسألة لا تكليف إلا بفعل. كما أنه لا ينبغي أن يُعَدّ من أصول الفقه ما ليس منها، وإن انبنى عليه الفقه، كفصول كثيرة من النحو، مثل معاني الحروف، وتقاسيم الاسم والفعل والحرف، والكلام على الحقيقة والمجاز، وعلى المشترك والمترادف، والمشتق، وشبه ذلك مما يُستوفَى البحث فيه في علمه الخاص به.

غير أنه يُتَكَلّم من الأحكام العربية في أصول الفقه على مسألة هي عريقة في الأصول، وهي أن القرآن عربي والسنّة عربية، لا بمعنى أن القرآن يشتمل على ألفاظ أعجمية في الأصل أو لا يشتمل؟ لأن هذا من علم النحو واللغة، بل بمعنى أنه في ألفاظه ومعانيه وأساليبه عربي، بحيث إذا حُقِّق هذا التحقيق سُلِكَ به في الاستنباط منه والاستدلال به مسلك كلام العرب في تقرير معانيها ومنازِعها في أنواع مخاطباتها خاصة؛ فإن كثيرا من الناس يأخذون أدلة القرآن بحسب ما يعطيه العقل فيها، لا بحسب ما يُفهَم من طريق الوضع، وفي ذلك فساد كبير وخروج عن مقصود الشارع.

وكل مسألة في أصول الفقه ينبني عليها فقهٌ، إلا أنه لا يحصل من الخلاف فيها خلاف في فرع من فروع الفقه فوضعُ الأدلة على صحة بعض المذاهب أو إبطاله عارية أيضا، كالخلاف مع المعتزلة في الواجب المخيَّر والمحرّم المخيَّر، فإن كل فرقة موافقة للأخرى في نفس العمل، وإنما اختلفوا في الاعتقاد بناء على مسألة: هل الوجوب والتحريم أو غيرهما راجعة إلى صفات الأعيان أو إلى خطاب الشارع؟ وكمسألة تكليف الكفار بالفروع، وما أشبه ذلك من المسائل التي فرضوها مما لا ثمرة له في الفقه.

المقدمة الخامسة

كل مسألة لا ينبني عليها عمل فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي، وأعني بالعمل عمل القلب وعمل الجوارح من حيث هو مطلوب شرعا. والدليل على ذلك استقراء الشريعة: فإنا رأينا الشارع يُعرِض عمّا لا يفيد عملا مكلَّفا به، ففي القرآن الكريم: ﴿**يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ**﴾ (البقرة: ١٨٩)، فوقع الجواب بما يتعلق به العمل، إعراضا عمّا قصده السائل من السؤال عن الهلال: لِمَ يبدو في أول الشهر دقيقا كالخيط ثم يمتلىء حتى يصير بدرا ثم يعود إلى حالته الأولى؟[1] وقال تعالى بعد سؤالهم عن الساعة: ﴿**أَيَّانَ مُرْسَىٰهَا**﴾ (النازعات: ٤٢)، ﴿**فِيمَ أَنتَ مِن ذِكْرَىٰهَآ**﴾ (النازعات: ٤٣)، أي إن السؤال عن هذا سؤال عمّا لا يعني، إذ يكفي من عِلْمِهَا أنه لا بُدَّ منها، ولذلك لَمّا سُئِل عليه الصلاة والسلام عن الساعة قال للسائل: "مَا أَعْدَدْت لَهَا؟"[2] إعراضا عن صريح سؤاله إلى ما يتعلق بها مما فيه فائدة، ولم يُجبه عمّا سأل. وإعراض الشارع . مع حصول السؤال . عن الجواب من أوضح الأدلة على أن اتباع

---

[1] ليس في الآية إيحاء بالنهي عن الاشتغال بعلم الفلك وفهم الظواهر الطبيعية، فإن ذلك مما حثَّ عليه القرآن الكريم في آيات كثيرة، وإنما هو من باب إجابة السائل بما هو أليق بحاله، وأقدر على فهمه، وما هو أليق بقصد الشارع من التشريع، وكان ذلك ببيان الثمرة العملية لتلك الظاهرة الطبيعية.

[2] **صحيح البخاري**: كتاب الأدب، باب ما جاء في قول الرجل ويلك.

مثله من العلم فتنة، أو تعطيل للزمان في غير تحصيل. وقال تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَسْـَٔلُوا۟ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ ﴾ (المائدة: ١٠١). وفي الحديث: "ذَرُونِي مَا تَرَكْتُكُمْ، فَإِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِكَثْرَةِ سُؤَالِهِمْ أَنْبِيَاءَهُمْ وَاخْتِلافِهِمْ عَلَيْهِمْ، وَإِذَا نَهَيْتُكُمْ عَنْ شَيْءٍ فَانْتَهُوا، وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ".[1] وإنما سؤالهم هنا زيادة لا فائدةَ عملٍ فيها، لأنهم لو سكتوا لم يقفوا عن عمل، فصار السؤال لا فائدة فيه. ومن هنا نهى عليه السلام عن: "قِيلَ وَقَالَ وَكَثْرَةِ السُّؤَالِ"[2]، لأنه مظِنَّة السؤال عمّا لا يفيد. وقال صلى الله عليه وسلم: "إِنَّ أَعْظَمَ الْمُسْلِمِينَ جُرْمًا مَنْ سَأَلَ عَنْ شَيْءٍ لَمْ يُحَرَّمْ فَحُرِّمَ مِنْ أَجْلِ مَسْأَلَتِهِ"[3]، وهو مما نحن فيه؛ فإنه إذا لم يُحرّم فما فائدة السؤال عنه بالنسبة إلى العمل؟ وقال ابن عباس في سؤال بني إسرائيل عن صفات البقرة: "لو ذبحوا بقرة ما لأجزأتهم، ولكن شدّدوا فشدّد الله عليهم"، وهذا يُبيِّن أن سؤالهم لم يكن فيه فائدة. وتأمّل خبر عمر بن الخطاب مع ضبيع في سؤاله الناس عن أشياء من القرآن لا ينبني عليها حكم تكليفي، وتأديب عمر له. وقد سأل ابن الكواء علي بن أبي طالب عن ﴿وَٱلذَّٰرِيَٰتِ ذَرْوًا ① فَٱلْحَٰمِلَٰتِ وِقْرًا﴾ إلخ (الذاريات: 1-2) فقال له علي: ويلك! سَلْ تفقُّها ولا تسأل تعنُّتا، ثم أجابه. وقد كان مالك بن أنس يكره الكلام فيما ليس تحته عمل، ويحكي كراهيته عمن تقدم.

وبيان عدم استحسان الخوض فيما لا ينبني عليه عمل من أوجه متعددة، منها:

1. أنه شغل عما يعني من التكاليف الشرعية بما لا يعني؛ إذْ لا ينبني على ذلك فائدة لا في الدنيا ولا في الآخرة.

---

[1] **مسند أحمد**: كتاب باقي مسند المكثرين، مسند أبي هريرة.

[2] **صحيح البخاري**: كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما يكره من كثرة السؤال وتكلف ما لا يعنيه.

[3] **صحيح البخاري**: كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما يكره من كثرة السؤال وتكلف ما لا يعنيه.

2. أن الشرع قد جاء ببيان ما تصلح به أحوال العبد في الدنيا والآخرة على أتمّ الوجوه وأكملها، فما خرج عن ذلك قد يُظَنّ أنه على خلاف ذلك، وهو مُشَاهَد في التجربة العادية؛ فإن عامة المشتغلين بالعلوم التى لا تتعلق بها ثمرة تكليفية تدخل عليهم فيها الفتنة والخروج عن الصراط المستقيم، ويثور بينهم الخلاف والنزاع المؤدي إلى التقاطع والتدابر والتعصب، حتى تفرّقوا شيعا، وإذا فعلوا ذلك خرجوا عن السنّة. ولم يكن أصل التفرّق إلا بهذا السبب، حيث تركوا الاقتصار من العلم على ما يعني وخرجوا إلى ما لا يعني، فذلك فتنة على المتعلم والعالم.

المقدمة السادسة

ما يتوقف عليه معرفة المطلوب قد يكون له طريق تقريبي يليق بالجمهور، وقد يكون له طريق لا يليق بالجمهور.

فأما **الأول** فهو المطلوب المُنَبَّه عليه؛ كما إذا طلب معنى المَلَك فقيل: إنه خَلْقٌ مِنْ خَلْق الله يتصرَّف في أمره؛ أو معنى الإنسان فقيل: إنه هذا الذي أنت من جنسه؛ أو معنى الكوكب فقيل: هذا الذي نشاهده بالليل، ونحو ذلك. فيحصل فهم الخطاب مع هذا الفهم التقريبي حتى يمكن الامتثال.

وعلى هذا وقع البيان في الشريعة، كما قال عليه السلام: "الْكِبْرُ بَطَرُ الْحَقِّ وَغَمْطُ النَّاسِ"،[1] ففسَّره بلازمه الظاهر لكل أحد، وكما تُفَسَّر ألفاظ القرآن والحديث بمرادفاتها لغة من حيث كانت أظهر في الفهم منها، وقد بيَّن عليه السلام الصلاة والحج بفعله وقوله على ما يليق بالجمهور، وكذلك سائر الأمور؛ وهي عادة العرب، والشريعة عربية، ولأن الأمة أمِّية، فلا يليق بها من البيان إلا الأمي. فإذًا، التصوُّرات المُستَعمَلة في الشرع إنما هي تقريبات بالألفاظ المترادفة، وما قام مقامها من البيانات القريبة.

وأما **الثاني**، وهو ما لا يليق بالجمهور، كما إذا طُلِب معنى المَلَك فأُحِيل

---

[1] **صحيح مسلم**: كتاب الإيمان، باب تحريم الكبر وبيانه.

به على معنى أغمض منه، وهو: "ماهية مجرَّدة عن المادة أصلا"، أو يُقال: "جوهر بسيط ذو نهاية ونطق عقلي"؛ أو طُلِب معنى الإنسان فقيل: "هو الحيوان الناطق المائت"؛ أو يُقال ما الكوكب؟ فيجاب بأنه: "جسم بسيط كري، مكانه الطبيعي نفس الفلك، من شأنه أن ينير، متحرك على الوسط غير مشتمل عليه"؛ أو سُئِل عن المكان فيقال: "هو السطح الباطن من الجرم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي"، وما أشبه ذلك من الأمور التى لا تعرفها العرب، ولا يُوصَلُ إليها إلا بعد قطع أزمنة في طلب تلك المعاني.

ومعلوم أن الشارع لم يقصد إلى هذا ولا كلَّف به. وعدم مناسبته للجمهور أخرجه عن اعتبار الشرع له، لأن مسالكه صعبة المَرَام، وما جعل عليكم فى الدين من حرج. وأيضا فإن هذا تسوُّر على طلب معرفة ماهيات الأشياء، وقد اعترف أصحابُه بصعوبته، بل قد نقل بعضهم أنه عندهم متعذِّر، وأنهم أوجبوا أن لا يُعرَف شيء من الأشياء على حقيقته، إذْ الجواهر لها فصول مجهولة، والجواهر عُرِفَت بأمور سلبية، ولا يعلم ماهيات الأشياء على الحقيقة إلا باريها. وأما العَرَض فإنما يُعْرَف باللوازم، إذ لم يقدر أصحاب هذا العلم على تعريفه بغير ذلك. والحاصل أن الحدود. على ما شرطه أرباب الحدود. يتعذّر الإتيان بها، ومِثْلُ هذا لا يُجْعَل من العلوم الشرعية التي يُسْتعَان بها فيها.

هذا كله في التصور، وأما التصديق فالذي يليق منه بالجمهور ما كانت مقدمات الدليل فيه ضرورية، أو قريبة من الضرورية، وهو الذي ثبت طلبه في الشريعة، وهو الذي نبَّه القرآن على أمثاله، كقوله تعالى: ﴿ **أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ** ﴾ (النحل: ١٧)، وقوله تعالى: ﴿ **قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ** ﴾ (يس: ٧٩)، وقوله تعالى: ﴿ **اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ هَلْ مِن شُرَكَائِكُم مَّن يَفْعَلُ مِن ذَٰلِكُم مِّن شَيْءٍ** ﴾ (الروم: ٤٠)، هذا إذا احتيج إلى الدليل في التصديق، وإلا فتقرير الحُكْم كافٍ.

وعلى هذا النحو مرَّ السلف الصالح في بثِّ الشريعة للمؤالف

والمخالف، ومَنْ نظر في استدلالهم على إثبات الأحكام التكليفية، عَلِم أنهم قصدوا أيْسَر الطُّرق وأقرَبَها إلى عقول الطالبين، لكن من غير ترتيب متكَلَّف، بل كانوا يرمون بالكلام على عواهنه ولا يبالون كيف وقع في ترتيبه، إذا كان قريب المأخذ، سهل الملتمس. وأما إذا كان الطريق مرتبا على قياسات مُرَكَّبة أو غير مُرَكَّبة، إلا أن في إيصالها إلى المطلوب بعض التوقُّف للعقل، فليس هذا الطريق بشرعي، ولا تجده في القرآن، ولا في السنة، ولا في كلام السلف الصالح.

المقدمة السابعة

كل علم شرعي فطلب الشارع له إنما يكون حيث هو وسيلة إلى التعبد به لله تعالى، لا من جهة أخرى؛ فإن ظهر فيه اعتبارُ جهة أخرى فبالتَّبَع والقَصْد الثاني، لا بالقَصْد الأول. والدليل على ذلك أمور:

1- أن كل علم لا يفيد عملا فليس في الشرع ما يدلّ على استحسانه.

2- أن الشرع إنما جاء بالتعبُّد، وهو المقصود من بعثة الأنبياء عليهم السلام.

3- ما جاء من الأدلة الدالة على أن روح العلم هو العمل. فقد روي أنه عليه الصلاة والسلام كان يستعيذ من علم لا ينفع: "اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ عِلْمٍ لا يَنْفَعُ".[1]

فالعلم وسيلة من الوسائل، ليس مقصودا لنفسه من حيث النظر الشرعي، وإنما هو وسيلة إلى العمل. وكل ما ورد في فضل العلم فإنما هو ثابت للعلم من جهة ما هو مكلَّف بالعمل به، ومن حيث التوسُّل به إلى العمل. وما ورد في فضل العلم والعلماء فتفسيره على هذا المعنى.

---

[1] **صحيح مسلم**: كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب التعوذ من شر ما عمل ومن شر ما لم يعمل.

وقد يكون العلم فضيلة وإن لم يقع العمل به على الجملة، كالعلم بفروع الشريعة والعوارض الطارئة في التكليف، إذَا فُرِضَ أنها لم تقع في الخارج، فإن العلم بها حَسَن، وصاحب العلم مُثَاب عليه، وبَالِغٌ مَبَالغ العلماء، لكن من جهة ما هو مَظِنَّة الانتفاع عند وجود مَحَلِّه، فهو باق على كونه وسيلة إلى العمل.

ولا يُنْكَر فضل العلم في الجملة، ولكن له قصد أصلي وقصد تابع: فالقصد الأصلي ما تقدم ذكره من التوسُّل به إلى العمل، وأما القصد التابع فهو كون صاحبه شريفا وإن لم يكن في أصله كذلك، وأن قوله نافذ، وحكمه ماضٍ على الناس، وأن العلم جمال ومال ورتبة لا توازيها رتبة، وأهله أحياء أبد الدهر، كما أن في العلم بالأشياء لذَّة لا توازيها لذة، إذ هو نوع من الاستيلاء على المعلوم والحوز له، ومحبّة الاستيلاء قد جُبِلَت عليها النفوس، إلى سائر ما له في الدنيا من المناقب الحميدة، والمآثر الحسنة. وذلك كله غير مقصود من العلم شرعا، وإن كان صاحبه يناله تَبَعا.

وكل مقصد من هذه المقاصد التابعة إما أن يكون خادما للقصد الأصلى أَوْ لا. فإن كان خادما له فالقصد إليه ابتداء صحيح. وإن كان غير خادم له فالقصد إليه ابتداء غير صحيح، كتعلُّمه رياء، أو ليماري به السفهاء، أو يباهي به العلماء، أو يستميل به قلوب العباد، أو لينال من دنياهم، أو ما أشبه ذلك.

المقدمة الثامنة

العلم الذي هو العلم المعتبر شرعا. أعني الذي مدح اللهُ ورسولُه أهلَه على الإطلاق. هو العلمُ الباعثُ على العمل، الذي لا يُخَلِّي صاحبَه جاريا مع هواه كيفما كان، بل هو المقيِّد لصاحبه بمقتضاه، الحامل له على قوانينه طوعا أو كرها. وبيان هذا أن أهل العلم في طلبه وتحصيله على ثلاث مراتب:

المرتبة الأولى: الطالبون له الذين لم يحصلوا بعد على كماله، وإنما هم في طلبه في رتبة التقليد. فهؤلاء إذا عملوا بعلمهم فبمقتضى الأوامر

التكليفية، والحثّ التّرغيبي والترهيبي. فالباعث على العمل هٰهنا ليس مجرد العلم، بل بمساعدة مؤيدات خارجية من خوف من العقاب، ورغب في الثواب. وهؤلاء يكون في التكاليف ثِقَلٌ عليهم، وعلى مقدار شدّة التّصديق يخفُّ ذلك الثقل.

المرتبة الثانية: أهل العلم الذين ارتفعوا عن مرتبة التقليد إلى مرتبة الاستبصار في علوم الشريعة والوقوف على براهينها، ولكن العلم عندهم مازال في مرتبة المعقول، ولم يصر بعد وصفا ثابتا للنفس وأمرا راسخا فيها. وهؤلاء إذا عملوا بعلمهم خَفّ عليهم خِفَّة أخرى زائدة على مجرَّد التصديق في المرتبة الأولى، إذْ هؤلآء يأبى لهم البرهان المصدَّق أن يُكذِّبوا، ومِنْ جُملة التكذيب الخفي العمل على مخالفة العلم الحاصل لهم، ولكنهم حين لم يَصِر لهم كالوصف، ربما كانت أوصافهم الثابتة مِن الهوى والشهوة الباعثة الغالبة أقوى الباعثين. فلا بد من الافتقار إلى أمر زائد من خارج. غير أنه يُتَّسَع في حقّهم فلا يُقْتَصر فيه على مجرد الحدود والتعزيرات، بل ثَمّ أمور أُخَر كمحاسن العادات، ومطالبة المراتب التي بلغوها بما يليق بها، وأشباه ذلك.

المرتبة الثالثة: الذين صار لهم العلم وَصْفا من الأوصاف الثابتة، فهؤلاء لا يتركهم العلمُ لأهوائهم إذا تبيَّن لهم الحقّ، بل يرجعون إليه رجوعهم إلى دواعيهم البشرية، وأوصافهم الخِلْقيَّة. فالعلم الحق هو الذي يُلْجِئ صاحبَه إلى العمل به إلجَاء، ويدفعُه إليه دفعا. وهذا الصنف من العلماء هو الذي وصفه الله تعالى في قوله: ﴿ **أَمَّنْ هُوَ قَٰنِتٌ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ سَاجِدًا وَقَآئِمًا يَحْذَرُ ٱلْأَخِرَةَ وَيَرْجُواْ رَحْمَةَ رَبِّهِۦ ۗ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۗ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ** ﴾ (الزمر: 9)، وقوله: ﴿ **إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْ** ﴾ (فاطر: 28)، وقوله: ﴿ وَإِذَا سَمِعُواْ مَآ أُنزِلَ إِلَى ٱلرَّسُولِ تَرَىٰٓ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُواْ مِنَ ٱلْحَقِّ ﴾ (المائدة: ٨٣).

وعن الحسن: "العالم الذي وافق علْمَه عَمَلُه. ومن خالف علْمَه عَمَلُه

فذلك راوية حديث، سمع شيئا فقاله"، وقال الثوري: "العلم يهتف بالعمل، فإن أجابه، وإلا ارتحل"، وعن ابن مسعود: "ليس العلم عن كثرة الحديث، إنما العلم خشية الله".

وتحقيق هذه المرتبة من العلم أنها أمر باطن، وهو الذي عبر عنه في بعض الأحاديث بالخشية والخشوع. وقال مالك: "ليس العلم بكثرة الرواية، ولكنه نور يجعله الله في القلوب"، وقال أيضا: "الحكمة والعلم نور يهدي به الله من يشاء؛ وليس بكثرة المسائل، ولكن عليه علامة ظاهرة: وهو التجافي عن دار الغرور، والإنابة إلى دار الخلود". وهذا تفسير معنى كون العلم هو الذي يلجىء إلى العمل.

المقدمة التاسعة

من العلم ما هو من صُلْب العلم، ومنه ما هو مُلَح العلم لا من صُلْبه، ومنه ما ليس من صُلْبه ولا مُلَحِه.

القسم الأول: صُلْب العلم، وهو الأصْل والمُعْتَمد، والذي عليه مدار الطلب، وإليه تنتهي مقاصد الراسخين. وهذا النوع من العلم هو ما كان قطعيا أو راجعا إلى أصل قطعي، وإليه تنتمي نصوص الشريعة المحمدية المباركة، لأنها ترجع إلى حفظ المقاصد التي بها يكون صلاح الدارين، وهي الضروريات، والحاجيات، والتحسينات، وما هو مكمِّل لها ومُتمِّم لأطرافها، وهي أصول الشريعة. وقد قام برهان الاستقراء العام القطعي على اعتبارها، فلا إشكال في أنها علم أصل راسخ الأساس ثابت الأركان. وسائر الفروع مُستَنِدة إليها.

ولهذا القسم خواص ثلاث، يمتاز بها عن غيره:

إحداها: العموم والاطراد؛ فلذلك جرت الأحكام الشرعية في أفعال المكلَّفين على الإطلاق، فلا عمل يُفرَض، ولا حركة ولا سكون يُدعى، إلا والشريعة عليه حاكمة إفرادا وتركيبا، وهو معنى كونها عامة.

والثانية: الثبوت من غير زوال؛ فلذلك لا تجد فيها بعد كمالها نسخا،

ولا تخصيصا لعمومها، ولا تقييدا لإطلاقها، ولا رفعا لحكم من أحكامها، لا بحسب عموم المكلفين، ولا بحسب خصوص بعضهم، ولا بحسب زمان دون زمان، ولا حال دون حال؛ بل ما أُثْبِت سببا فهو سبب أبدا لا يرتفع؛ وما كان شرطا فهو أبدا شرط؛ وما كان واجبا فهو واجب أبدا؛ أو مندوبا فمندوب؛ وهكذا جميع الأحكام. فلا زوال لها، ولا تبدُّل، ولو فُرِض بقاءُ التكليف إلى غير نهاية لكانت أحكامها كذلك.

والثالثة: كون العلم حاكما لا محكوما عليه، بمعنى كونه مفيدا لعمل يترتب عليه مما يليق به، فلذلك انحصرت علوم الشريعة فيما يفيد العمل، أو يصوب نحوه. ولا تجد في العمل أبدا ما هو حاكم على الشريعة، وإلا انقلب كونها حاكمة إلى كونها محكوما عليها.

القسم الثاني: مُلَح العلم، وهو ما لم يكن قطعيا، ولا راجعا إلى أصل قطعي، بل إلى ظني. أو كان راجعا إلى قطعي إلا أنه تخلّف عنه خاصةٌ أو أكثرُ من تلك الخواص الثلاث. فأما تخلُّف خاصية الاطراد والعموم فقادح في جعله من صُلْب العلم؛ لأن عدم الاطراد يقوّي جانب الاطراح، ويُضعف جانب الاعتبار؛ إذ النقض فيه يدلّ على ضعف الوثوق بالقصد الموضوع عليه ذلك العلم، ويقرِّبه من الأمور الاتفاقية الواقعة عن غير قصد؛ فلا يُوثَق به، ولا يُبْنَى عليه.

وأما تخلُّف خاصية الثبوت فيأباه صُلب العلم وقواعده؛ فإنه إذا حكم في قضية، ثم خالف حكمه الواقع في القضية في بعض المواضع أو بعض الأحوال، كان حكمه خطأ وباطلا، من حيث أطلق الحكم فيما ليس بمطلق، أو عمّ فيما هو خاص؛ فَعَدِمَ الناظرُ الوثوقَ بحكمه. وذلك معنى خروجه عن صلب العلم.

وأما تخلُّف خاصية كونه حاكما ومبنيّا عليه فقادح أيضا؛ لأنه يصير مما لا فائدة عملية فيه، فيكون أولى بالإهمال وعدم الاعتبار.

ومن أمثلة ما يُعَدّ من مُلَح العلم لا من صُلْبه:

1- الحِكَم المُسْتخرَجة لما لا يُعْقَل معناه على الخصوص في التعبدات،

كاختصاص الوضوء بالأعضاء المخصوصة، والصلاة بتلك الهيئة، وكونها على بعض الهيئات دون بعض، وتعيين أوقات الصلوات في تلك الأحيان المعيّنة دون ما سواها من أحيان الليل والنهار، واختصاص الحج بالأعمال المعلومه وفي الأماكن المعروفة وإلى مسجد مخصوص، إلى أشباه ذلك مما لا تهتدي العقول إليه بوجه، فيأتي بعض الناس فيطرق إليه حِكَما يزعم أنها مقصود الشارع من تلك الأوضاع، وجميعها مبني على ظنّ وتخمين، غير مطَّرد في بابه، ولا مبنيّ عليه عمل. وربما كان من هذا النوع ما يُعدّ من القسم الثالث لجنايته على الشريعة في دعوى ما ليس لنا به علم، ولا دليل لنا عليه.

2- التأنُّق في استخراج الحديث من طرق كثيرة، لا على قصد طلب تواتره، بل على أن يُعدّ آخذا له عن شيوخ كثيرة، ومن جهات شتى، وإن كان راجعا إلى الآحاد في الصحابة أو التابعين أو غيرهم. فالاشتغال بهذا من المُلَح لا من صُلْب العلم.

3- العلوم المأخوذة من الرؤيا، مما لا يرجع إلى بِشَارة ولا نذارة؛ فإن كثيرا من الناس يستدلون على المسائل العلمية بالمنامات وما يُتَلَقَّى منها. وحتى إن كانت تلك المسائل العلمية صحيحة، فأصلها الذي هو الرؤيا غير مُعْتَبَر في الشريعة في مسائل العلم.

4- المسائل التي يُختَلَف فيها دون أن ينبني على ذلك الاختلاف فرع عملي، فالخوض في ذلك الخلاف إنما يُعدّ من المُلَح.

5- كلام المعروفين بالتعمُّق في الزهد والتصوف، فإنهم لفرط انشغالهم بالعبادة وزهدهم في الدنيا ربما تكلموا بلسان الإعراض عن كل ما سوى الله، والتّخلي عن جميع متاع الدنيا، بل ربما ذمُّوا بإطلاق ما ليس بمذموم إلا على وجه دون وجه وفي حال دون حال، فصار أخذ كلامهم على إطلاقه موقعا في مفسدة. ومثل هذه الأمور لا يطيقها الجمهور، وهم إنما يكلمون بها الجمهور. وما يتكلمون به وإن كان حقا في رتبته، إلا أنه لا يكون حقا على إطلاقه، لأنه يصير في حقّ جمهور الناس من الحرج، أو

تكليف ما لا يُطَاق. وعليه فإيراد ذلك الكلام والاشتغال به ليس من صُلب العلم، وإنما هو من مُلَحه ومستحسناته.

فهذه أمثلة ترشد الناظر إلى ما وراءها، حتى يكون على بيِّنة فيما يأتي من العلوم ويَذَر، فإن كثيرا منها يستفزّ الناظرَ استحسانُها ببادىء الرأي فيقطع فيها عمره، وليس وراءها ما يُتَّخَذ مُعْتَمَدا في عمل ولا اعتقاد، فيخيب في طلب العلم سعيه.

القسم الثالث: ما ليس من صُلب العلم ولا من مُلَحه، وهو ما لم يرجع إلى أصل قطعي ولا ظني، وإنما شأنه أن يعود بالإبطال على أصله أو على غيره ممّا صحّ كونه من العلوم المُعتبَرة والقواعد المَرجُوع إليها في الأعمال والاعتقادات، أو كان مؤديا إلى إبطال الحقّ وإحقاق الباطل على الجملة. فهذا ليس بعلم لأنه يرجع على أصله بالإبطال؛ فهو غير ثابت، ولا حاكم، ولا مطرد. ولا هو من مُلَح العلم لأن المُلَح هي التي تستحسنها العقول، وتستملحها النفوس؛ إذْ ليس يصحبها مُنفِّر، ولا هي مما تُعادي العلوم، لأنها ذات أصل مبنيّ عليه في الجملة. بخلاف هذا القسم فإنه ليس فيه شيء من ذلك. ومثال هذا القسم ما انتحله الباطنية في كتاب الله، من إخراجه عن ظاهره، وادعاء أن المقصود ما وراء هذا الظاهر، وأنه لا سبيل إلى نيله إلا من الإمام المعصوم، وغير ذلك من الخرافات والترَّهات.

المقدمة العاشرة

إذا تعاضد النَّقل والعقل على المسائل الشرعية، فعلى شرط أن يتقدّم النقلُ فيكون متبوعا، ويتأخر العقلُ فيكون تابعا، فلا يَسْرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يُسرِّحه النقل. وبيان ذلك أن معنى الشريعة أنها تحدُّ للمكلَّفين حدودا في أفعالهم، وأقوالهم، واعتقاداتهم؛ وهو جملة ما تضمنته. وقد أعطى الشارع للعقل سُلطةً في النظر في ثبوت الرسالات، وفهم نصوص الشرع والقياس عليها، ولكن ليس للعقل أن يُبطل بمحظه ما هو ثابت ومُقرَّر في الشريعة، فذلك محال باطل.

المقدمة الحادية عشرة

لـمَّا ثبت أن العلم المعتبر شرعا هو ما ينبني عليه عمل، صار ذلك منحصرا فيما دلَّت عليه الأدلة الشرعية؛ فما اقتضته فهو العلم الذي طُلِب من المكلَّف أن يَعْلَمه في الجملة. وهذا ظاهر. غير أنّ الشأن إنّما هو في حصر الأدلة الشرعية، فإذا انحصرت انحصرت مدارك العلم الشرعي. وهذا مذكور في كتاب الأدلة الشرعية حسبما يأتى إن شاء الله.

المقدمة الثانية عشرة

من أنفع طرق العلم الموصلة إلى غاية التَّحقُّق به أخذُه عن أهله المتحقِّقين به على الكمال والتمام. وعلم الإنسان على نوعين: أحدهما: ضروري، مغروز بفعل الخالق عز وجل في أصل خلقة الإنسان، والثاني: بوساطة التعليم، شَعَر الإنسان بذلك، أو لم يشعر. ومع التسليم بإمكانية حصول شيء من العلم المكتسب دون معلم، فإن الواقع في مجاري العادات أن لا بد من المعلِّم. وقد قالوا: "إن العلم كان في صدور الرجال، ثم انتقل إلى الكتب، وصارت مفاتحه بأيدى الرجال". وهذا الكلام يقضي بأن لا بد في تحصيله من الرجال. وأصل هذا في الصحيح: "إِنَّ اللَّهَ لا يَقْبِضُ الْعِلْمَ انْتِزَاعًا يَنْتَزِعُهُ مِنْ الْعِبَادِ، وَلَكِنْ يَقْبِضُ الْعِلْمَ بِقَبْضِ الْعُلَمَاءِ"،[1] فإذا كان كذلك فالرجال هم مفاتحه بلا شكّ.

فإذا تقرَّر هذا فلا يؤخذ إلا ممن تحقَّق به؛ بأن يكون عارفا بأصوله وما ينبني عليه ذلك العلم، قادرا على التعبير عن مقصوده فيه، عارفا بما يلزم عنه، قائما على دفع الشُّبَه الواردة عليه فيه. غير أنه لا يُشترَط السلامةُ عن الخطأ ألبتة، فلا يقدح في كونه عالما، ولا يضرّ في كونه إماما مقتدى به. فإن قصَّر عن استيفاء الشروط، نقص عن رتبة الكمال بمقدار ذلك النقصان، فلا يستحق الرتبة الكمالية ما لم يكمِّل ما نقص.

---

[1] **صحيح البخاري**: كتاب العلم، باب كيف يقبض العلم.

وللعالم المتحقِّق بالعلم أمارات وعلامات ثلاث: إحداها: العملُ بما عَلِم حتى يكون قولُه مطابقا لفعله. فإن كان مخالفا له فليس بأهل لأن يُؤخَذ عنه، ولا أن يُقتَدى به في علم. والثانية: أن يكون ممن ربَّاه الشيوخ في ذلك العلم، لأخذه عنهم وملازمته لهم، فهو الجدير بأن يَّتصف بما اتصفوا به من ذلك. وهكذا كان شأن السلف الصالح. وحسبك من صحّة هذه القاعدة أنك لا تجدُ عالما اشتهر في الناس الأخذُ عنه إلا وله قدوة اشتهر في قرنه بمثل ذلك. وقلَّما وُجدت فرقةٌ زائغةٌ ولا أحدٌ مخالفٌ للسنّة إلا وهو مفارقٌ لهذا الوصف. والثالثة: الاقتداء بمن أخذ عنه، والتأدُّب بأدبه، كما علمت من اقتداء الصحابة بالنبي صلى الله عليه وسلم، واقتداء التابعين بالصحابة، وهكذا في كل قرن.

وإذا ثبت أنه لا بد من أخذ العلم عن أهله، فلذلك طريقان: **أحدهما**: المشافهة، وهي أنفعُ الطريقين وأسلمهما. فكم من مسألة يقرؤها المتعلِّم في كتاب ويحفظها ويرددها على قلبه فلا يفهمها، فإذا ألقاها إليه المُعلِّم فهمها.

والطريق الثاني: مطالعة كُتُب المصنِّفين. وهو أيضا نافع في بابه بشرطين: الأول: أن يحصل له مِنْ فهم مقاصد ذلك العلم المطلوب ومعرفة اصطلاحات أهله ما يتم له به النظر في الكتب. وذلك يحصل بالطريق الأول من مشافهة العلماء، أو مما هو راجع إليه. والشرط الثاني: أن يتحرَّى كُتُب المتقدِّمين من أهل ذلك العلم، فإنهم أقعد به من غيرهم من المتأخرين.

المقدمة الثالثة عشرة

الأصول العلمية المُعتبرَة في الشريعة هي تلك التي يجري بها العمل على وفق مجاري العادات في مثلها، دون تخلُّف ركن أو شرط. فكلّ ما يُتَّخَذ أصلا في فهم أقوال الشارع وأساليبه، أو أصلا في العمل، دون أن يكون جاريا على وفق الأصول الشرعية الثابتة، فليس بأصل يُعْتَمَد عليه، ولا قاعدة يُسْتَنَد إليها. ومثال ذلك أنه من بديهيات الإسلام امتناع التخلُّف في

خبر الله تعالى، وخبر رسوله صلى الله عليه وسلم؛ وثبت في أصول الفقه امتناعُ التّكليف بما لا يُطَاق، وأُلْحِق به امتناع التكليف بما فيه حرج خارج عن المُعتاد. وعليه، فكلّ منهج في فهم نصوص الشريعة، أو طريق في العمل الشرعي، يخالف هذه المبادئ الثابتة فهو باطل.

ومثال فهم الأقوال قوله تعالى: ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ (النساء: ١٤١)، فلو أراد شخص حَمْل هذه الآية على الإخبار، بمعنى أن الله عزّ وجلّ يُخبر بأنه لن يقع سلطان للكافر على المؤمن، فهو لا يستقيم، لأن الواقع يخالفه بما نراه من تسلُّط الكفار على المؤمنين. ولكن تُحْمل الآية على أنها بيان حُكْم شرعي.

ومثال فهم الأساليب التعبيرية، قوله تعالى:﴿لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓا۟ إِذَا مَا ٱتَّقَوا۟ وَّءَامَنُوا۟﴾ (المائدة: ٩٣)، فهذه صيغة عموم تقتضي بظاهرها دخول كل مطعوم، وأنه لا جُنَاح في استعماله بذلك الشرط، ومن جملته الخمر، لكن هذا الظاهر يُفْسِد جريان الفهم في الأسلوب، زيادة على إهمال السبب الذي لأجله نزلت الآية بعد تحريم الخمر. ومن هنا خطَّأ عمر بن الخطاب من تأوّل في الآية أنَّ المُتَّقي إذا شرب الخمر فلا عقاب عليه، وقال له: إذا اتقيت اجتنبت ما حرم الله.

ومثال الدخول في الأعمال، أن الأصل إذا أدى القولُ بحمله على عمومه إلى الحرج أو إلى ما لا يمكن شرعا أو عقلا، فهو غير جار على استقامة ولا اطّراد؛ فلا يستمرّ الإطلاق، بل يَدْخُله التخصيص والتقييد، بما يجعله منسجما مع أصول الشريعة وقواعدها. وهذا هو أصلُ التّخصيص، والاستثناء، والتّرخيص، والجمع بين النصوص الشرعية.

ومن لم يلاحظ هذا الأصل في تقرير القواعد الشرعية لم يأمن الغلط؛ بل كثيرا ما تجد مخالفة هذا الأصل في أصول المتبعين للمتشابهات، والطوائف المعدودين في الفِرَق الضَّالة عن الصراط المستقيم.

ومن هذا مسألة وقعت المذاكرة بها مع بعض شيوخ العصر، فقد كتب

إلي بعض شيوخ المغرب في فصل يتضمن "ما يجب على طالب الآخرة النظر فيه والشغل به"، فقال فيه: وإذا شغله شاغل عن لحظة في صلاته، فرَّغ سِرّه منه بالخروج عنه، ولو كان يساوي خمسين ألفا، كما فعله المتَّقون. فاستشكلت هذا الكلام، وكتبتُ إليه بأن قلت: أمّا أنه مطلوبٌ بتفريغ السرّ منه فصحيح؛ وأمّا أنّ تفريغ السرِّ بالخروج عنه واجب فلا أدري ما هذا الوجوب؟ ولو كان واجبا بإطلاق لوجب على جميع الناس الخروج عن ضياعهم، وديارهم، وقراهم، وأزواجهم، وذرياتهم، وغير ذلك مما يقع لهم به الشغل في الصلاة. وإلى هذا فقد يكون الخروج عن المال سببا للشغل في الصلاة أكثر من شغله بالمال. وأيضا فإذا كان الفَقْر هو الشاغل فماذا يفعل؟ فإنا نجد كثيرا ممن يحصل له الشّغل بسبب الإقلال؛ ولا سيما إن كان له عيال لا يجد إلى إغاثتهم سبيلا. ولا يخلو أكثر الناس عن الشغل بآحاد هذه الأشياء. أفيجب على هؤلاء الخروج عما سبَّب لهم الشّغل في الصلاة؟ هذا ما لا يُفهم. وإنّما الجاري على الفقه والاجتهاد في العبادة طلب مجاهدة الخواطر الشاغلة خاصة. وقد يُندب إلى الخروج عما شأنه أن يشغله من مال أو غيره إن أمكنه الخروج عنه شرعا وكان مما لا يؤثِّر فيه فَقْدُه تأثيرا يؤدي إلى مثل ما فَرَّ منه أو أعظم.

القسم الثانـي

كتاب الأحكام

خطاب التكليف

ينحصر خطاب التكليف في الأحكام الخمسة: الواجب، والحرام، والمندوب، والمكروه، والمباح.

المسألة الأولى

المباحُ، من حيث هو مباح، لا يكون مطلوب الفعل، ولا مطلوب الاجتناب.

أما كونه ليس بمطلوب الاجتناب فلأمور:

أحدها: أن المباح عند الشارع هو المُخَيَّر فيه بين الفعل والتّرك، من غير مدح ولا ذم، لا على الفعل ولا على الترك. فإذا تحقَّق الاستواء شرعا والتَّخيير، لم يُتَصَوَّر أن يكون التَّارك به مطيعا؛ لعدم تعلُّق الطّلب بالتَّرك. والطاعة لا تكون إلاّ مع الطلب، ولمَّا لم يكن هنا طلب، فلا طاعة.

والثاني: أنه لما كان أساس الإباحة هو التخيير في الترك، كان ذلك معارضا للقول بأن في تركه طاعة، لاستحالة الجمع بين التخيير وطلب الترك في الشيء الواحد من حيث ذاته، دون أن يكون ذلك عائدا إلى أمر خارجي.

والثالث: أنه إذا تقرَّر استواءُ الفعل والتّرك في المباح شرعا، فلو جاز أن يكون تارِك المباح مطيعا بتركه، جاز أن يكون فاعله مطيعا بفعله؛ من حيث كانا مستويين بالنسبة إليه. وهذا غير صحيح باتفاق، ولا معقول في نفسه.

فإن قيل هذا كله مُعَارَض بأمور:

أحدها: أنّ فعل المباح سَبَبٌ في مضارّ كثيرة، منها: أنّ فيه اشتغالا عمّا هو الأهمّ في الدنيا، كالعمل بنوافل الخيرات والإكثار من الطاعات؛ ومنها أنه سَبَب في الانشغال عن الواجبات ووسيلة إلى الممنوعات، لأن التمتُّع بالدنيا يجرُّ بعضُه إلى بعض إلى أن تهوي بصاحبها في المهلكة؛ ومنها أن الشّرع قد جاء بذم الدنيا والتمتّع بلذاتها، كقوله تعالى: ﴿**أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا وَاسْتَمْتَعْتُم بِهَا**﴾ (الأحقاف: ٢٠)، وقوله:﴿**مَن كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا**﴾(هود: ١٥).

والثاني: ما روي عن بعض السلف الصالح من التَّورع عن كثير من المباحات.

والثالث: ما ثبت من فضيلة الزهد في الدنيا، وترك لذاتها وشهواتها.

فالجواب: أنّ كونه سببا في مضارّ لا دليل فيه؛ لأن الكلام في أصل المسألة إنما هو في المباح، من حيث هو مباح متساوي الطرفين، ولم يُتكَلّم فيها إذا كان ذريعة إلى أمر آخر. فإنه إذا كان ذريعة إلى ممنوع صار ممنوعا، من باب سدّ الذرائع لا من جهة كونه مباحا. وعلى هذا يَتَنَزَّل قولُ من قال: "كنا نَدَع ما لا بأس به، حذرا لما به البأس". كما أن المباح لا يكون دائما وسيلة إلى الممنوعات، بل كثيرا ما يكون وسيلة إلى الطاعات والعبادات، وفي الحديث: "نِعْمَ المَالُ الصَّالِحُ للرَّجُلِ الصَّالِحِ"،[1] بل قد جاء أن في مجامعة الأهل أجرا، وإن كان الشخص قاضيا لشهوته؛ لأنه يكفُّ به عن الحرام، ففي الحديث: "وَفِي بُضْعِ أَحَدِكُمْ صَدَقَةٌ"،[2] وذلك في الشريعة كثير؛ لأنها لـمّا كانت وسائل إلى مأمور به كان لها حكم ما تُوُسِّل

[1] **شعب الإيمان للبيهقي**: الكتاب الثالث عشر من شعب الإيمان، باب نعم المال الصالح للرجل الصالح. وفي صحيح ابن حبان: "نعم المال الصالح مع الرجل الصالح"، وفي مسند أحمد: "نعم المال الصالح للمرء الصالح".

[2] **صحيح مسلم**: كتاب الزكاة، باب بيان أن اسم الصدقة يقع على نوع من المعروف.

بها إليه. وعلى الجملة فإن المباح إذا فُرِض ذريعة إلى غيره، فحكمه حُكْم ذلك الغير، وليس الكلام فيه.

وإن كان في المباح ما يقتضي الترك، ففيه ما يقتضي عدم الترك؛ لأنه من جُمْلة ما امتنّ الله به على عباده. ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى سَخَّرَ ٱلْبَحْرَ لِتَأْكُلُواْ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُواْ مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى ٱلْفُلْكَ مَوَاخِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُواْ مِن فَضْلِهِۦ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ (النحل: ١٤)، وقوله: ﴿ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ ﴾ (الجاثية: ١٣)، وقوله تعالى: ﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ ۚ قُلْ هِىَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۗ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾ (الأعراف: ٣٢)، إلى غير ذلك من الآيات التي نص فيها على الامتنان بالنِّعم، وذلك يُشْعِر بالقصد إلى التناول والانتفاع، ثم الشكر عليها.

والخلاصة أن تناول المباح لا يصحّ أن يكون صاحبُه مُحاسَبا عليه بإطلاق، وإنما يُحاسَب على التقصير في الشكر عليه، إما في جهة تناوله واكتسابه، وإما في جهة الاستعانة به على التكليفات. فمن حاسب نفسه في ذلك، وعمل على ما أُمِرَ به فقد شَكَر نِعَم الله.

وأما الاعتراض بما روي عن بعض السلف الصالح من التورُّع عن كثير من المباحات، فجوابه أن هذه حكايات أحوال، وحكايات الأحوال لوحدها غير مفيدة في الاحتجاج للقضايا الشرعية، كما أن الاحتجاج بمجردها من غير نظر فيها لا يجدي؛ إذ لا يلزم أن يكون تركهم لما تركوه من ذلك من جهة كونه مباحا، لإمكان تركه لغير ذلك من المقاصد. هذا فضلا عن أن ذلك مُعَارَض بما هو أقوى منه، فقد كان عليه السلام يحبّ الحلواء والعسل، ففي الحديث: "كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُحِبُّ الْعَسَلَ وَالْحَلْوَاءَ"[1]، ويأكل اللحم ويختص بالذراع وكانت تعجبه،

[1] **صحيح البخاري**: كتاب الطلاق، باب " لم تحرم ما أحل الله لك".

ففي الحديث: "كُنَّا مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي دَعْوَةٍ فَرُفِعَ إِلَيْهِ الذِّرَاعُ وَكَانَتْ تُعْجِبُهُ فَنَهَسَ مِنْهَا نَهْسَةً"،[1] وكان يُسْتَعْذَبُ له الماء، ففي الحديث: "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يُسْتَقَى لَهُ الْمَاءُ الْعَذْبُ مِنْ بُيُوتِ السُّقْيَا"،[2] وينقع له الزبيب والتمر، ففي الحديث: "كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُنْبَذُ لَهُ الزَّبِيبُ فِي السِّقَاءِ فَيَشْرَبُهُ يَوْمَهُ وَالْغَدَ وَبَعْدَ الْغَدِ، فَإِذَا كَانَ مَسَاءُ الثَّالِثَةِ شَرِبَهُ وَسَقَاهُ، فَإِنْ فَضَلَ شَيْءٌ أَهَرَاقَهُ"،[3] ويتطيب بالمسك، فقد سألت عائشة: "أَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَتَطَيَّبُ؟ قَالَتْ: نَعَمْ بِذِكَارَةِ الطِّيبِ الْمِسْكِ وَالْعَنْبَرِ"،[4] ويحب النساء: "حُبِّبَ إِلَيَّ من دُنْيَاكُم النِّسَاءُ والطيبُ، وجُعِلَ قُرَّةُ عيني في الصلاة".[5] وأيضا فقد جاء كثير من ذلك عن الصحابة والتابعين، والعلماء المتقين؛ بحيث يقتضي أن الترك عندهم كان غير مطلوب.

والقطع أنه لو كان مطلوبَ الترك عندهم شرعا لبادروا إليه مبادرتهم لكل نافلة وبِرٍّ، ونيل منزلة ودرجة؛ إذْ لم يبادر أحد من الخلق إلى نوافل الخيرات مبادرتهم. وإذا كان ما يُرْوَى من ترك بعضهم المباح واقعا، فلم يكن التَّرك بسبب كونه مباحا فقط، بل لأسباب خارجية جعلت الشخص يصير إلى ذلك الترك.

وأما الاعتراض بما ثبت من فضيلة الزهد في الدنيا، وترك لذَّاتها وشهواتها. وهو مما اتُّفِقَ على مدح صاحبه شرعا، وذمّ تاركه على الجملة. حتى قال الفضيل بن عياض: جُعِل الشرّ كله في بيت، وجُعِل مفتاحه حبّ الدنيا. وجُعِل الخير كلّه في بيت، وجُعِل مفتاحه الزهد. فجوابه أن الزُّهد في الشرع مخصوص بما طُلِب تركه، حسبما يظهر من الشريعة. ودليل ذلك

---

[1] **صحيح البخاري**: كتاب أحاديث الأنبياء، باب قوله تعالى: "إنا أرسلنا نوحا إلى قومه أن أنذر قومك".

[2] **مسند أحمد**: كتاب باقي مسند الأنصار، باب حديث السيدة عائشة رضي الله عنها.

[3] **صحيح مسلم**: كتاب الأشربة، باب إباحة النبيذ الذي لم يشتد.

[4] **سنن النسائي**: كتاب الزينة، باب العنبر.

[5] **سنن النسائي**: كتاب عشرة النساء، باب حب النساء. (قال عنه الشيخ الألباني: حسن صحيح).

أن أزهد البشر صلى الله عليه وسلم لم يترك الطيبات جملة إذا وجدها، وكذلك مَنْ بعده من الصحابة والتابعين، مع تحقُّقهم في مقام الزهد. فالمباح في نفسه خارج عن ذلك. وإذا أطلق بعض المعبرين لفظ الزهد على ترك الحلال فعلى جهة المجاز، بالنظر إلى ما يفوت من الخيرات، أو لغير ذلك.

وأما كونُ المباح غير مطلوب الفعل فيدلّ عليه الدليلان الأول والثالث من أدلة كون المباح غير مطلوب الترك.

وقد ذهب الكعبي إلى أن المباح مطلوب الفعل، واستدل على ذلك بأن المباح بديلٌ عن الحرام، فيكون فعلُ كلّ مباح طريقا إلى ترك حرام، وتركُ الحرام واجب، فيكون فعلُ المباح واجبا.

وهذا غير صحيح؛ لأن القولَ به يؤدي إلى ارتفاع الإباحة رأسا عن الشريعة، وذلك باطل. ولو كان الأمر كما قال، لوجب مثلُ ذلك في جميع الأحكام الباقية؛ لاستلزامها ترك الحرام، فتخرج عن كونها أحكاما مختلفة، وتصير واجبة.

وقد يرد إشكال على كون المباح ليس مطلوب الفعل ولا مطلوب الترك؛ وهو أنه قد جاء في بعض المباحات ما يقتضي قصد الشارع إلى فعله على الخصوص، وإلى تركه على الخصوص. فأما الأول فأشياء: منها الأمر بالتمتُّع بالطيبات؛ كقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ كُلُواْ مِمَّا فِى ٱلْأَرْضِ حَلَٰلًا طَيِّبًا ﴾ (البقرة: 168)، وقوله: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُلُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقْنَٰكُمْ وَٱشْكُرُواْ لِلَّهِ ﴾ (البقرة: ١٧٢)، إلى أشباه ذلك مما دلّ الأمر به على قصد الاستعمال. ومنها أنه تعالى أنكر على من حرّم شيئا مما بَثّ في الأرض من الطيبات، وجعل ذلك من أنواع ضلالهم. فقال تعالى: ﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ ۚ قُلْ هِىَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ﴾ (الأعراف: ٣٢). فهذا ظاهر في القصد إلى استعمالها دون تركها. ومنها أن هذه النعم هدايا من الله للعبد لا يليق به تركها. وحديث ابن عمر وأبيه عمر في مسألة قصر الصلاة ظاهر في هذا المعنى، حيث قال عليه السلام:

"صَدَقَةٌ تَصَدَّقَ اللَّهُ بِهَا عَلَيْكُمْ فَاقْبَلُوا صَدَقَتَهُ"،[1] وفي الحديث: "إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ أَنْ تُؤْتَى رُخَصُهُ كَمَا يَكْرَهُ أَنْ تُؤْتَى مَعْصِيَتُهُ".[2] وإذا تعلَّقت المحبّة بفعل المباح كان إشارة إلى أن فعله أرجح من تركه.

وأما ما يقتضي القصد إلى الترك على الخصوص، فما ورد في ذمّ التنعمات والميل إلى الشهوات على الجملة، وما جاء أنه صلى الله عليه وسلم قال: "أَبْغَضُ الْحَلالِ إِلَى اللَّهِ الطَّلاقُ"،[3] فهذا الحديث وإن لم يصل إلى مرتبة الصحيح، إلا أنه يمكن الاستدلال به على تعلُّق الكراهة بالطلاق السُّني، الذي هو في أصله مباح. فهذا كله يدلّ على أن المباح يتعلق به الطلبُ فعلا وتركا.

وجواب هذا أن المباح ضربان: أحدهما أن يكون خادما لأصل ضروريّ أو حاجيّ أو تكميليّ، والثاني أن لا يكون كذلك.

فإذا كان المباح خادما لواحد من تلك الأصول، فإنه يُراعَى من جهة ما هو خادم له، فيكون مطلوبا ومحبوبا فعله؛ وذلك أن التمتُّع بما أحل الله من المأكل والمشرب ونحوها مباحُ في نفسه، وإباحته من هذه الجهة بالجزء. ولكنه من جهة أخرى خادِم لأصل ضروري وهو إقامة الحياة؛ فهو مأمور به من هذه الجهة، ومُعْتبَر ومحبُوب من حيث هذا الكلي المطلوب. فيكون الأمر به راجعا إلى حقيقته الكلية، لا إلى اعتباره الجزئي.

وأما إذا لم يكن المباح خادما لأصل من الأصول الثلاثة، فهو إما أن يكون خادما لما ينقضها، أو لا يكون خادما لشيء. فإذا كان خادما لما ينقض الأصول الثلاثة (الضروريات، الحاجيات، التكميليات) كان مُبْغَضا للشارع، وكان تركه أولى من فعله. ومثال هذا الطلاق؛ فإن فعلَه مُعِين على نَقْض كُلّيّ إقامة النسل، وهو من الضروريات، ومعين على نقض

---

[1] **صحيح مسلم**، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب صلاة المسافرين وقصرها.

[2] **مسند أحمد**: مسند المكثرين من الصحابة، مسند عبد الله بن عمر بن الخطاب رضي الله عنهما.

[3] **سنن ابن ماجه**: كتاب الطلاق، باب حدثنا سويد بن سعيد.

إقامة مُطْلق الألفة والمعاشرة واشتباك العشائر بين الخلق، وهو ضروريّ أو حاجيّ أو مكمِّل لأحدهما. فإذا كان الطلاق بهذا النظر خَرْما لذلك المطلوب ونقضًا عليه كان مُبْغَضا، ولم يكن فعله أولى من تركه إلاّ لمُعَارِض أقوى كالشِّقاق وعدم إقامة حدود الله. ومع ذلك فالطلاق من حيث كان جزئيا في شخص ما، وفي زمان ما، مباحٌ وحلال.

وأما إذا لم يكن المباح خادما للأصول الثلاثة، ولا لِمَا ينقضها، فهو باقٍ على أصل الإباحة التي يستوي فيها الفعل والترك.

المسألة الثانية

الإباحة بحسب الكلية والجزئية يتجاذبها الأحكام الأربعة: فالمباح يكون مباحا بالجزء مطلوبا بالكلّ على جهة الندب أو الوجوب، ومباحا بالجزء منهيا عنه بالكل على جهة الكراهة أو المنع. فهذه أربعة أقسام:

1. المباح بالجزء المندوب بالكل: ومثاله التّمتّع بما هو مُباح من الطيبات من المأكل، والمشرب، والمركب، والملبس. فهذه المباحات من الطيبات مباحة بالجزء؛ بمعنى أن الشخص إذا ترك التّمتّع بها في بعض الأوقات مع القدرة عليها، كان جائزا كما لو تمتع بها. ولكن لو ترك التمتع بها بشكل كلّي كان ذلك على خلاف ما نَدَب الشرع إليه، ففي الحديث: "إِذَا أَوْسَعَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَوْسِعُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ"،[1] و"إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ أَنْ يَرَى أَثَرَ نِعْمَتِهِ عَلَى عَبْدِهِ"،[2] وقوله: "إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ"[3] بعد قول الرجل: "إن الرجل يحب أن يكون ثوبه حسنا ونعله حسنة". فالتمتع بجزئيات المباح من الطيبات مباح بالجزء، ولكنه مندوب إليه بالكل، بمعنى أنه يستحب للمسلم التمتع بتلك المباحات على الجملة. هذا من حيث النظر إلى

---

[1] **موطأ مالك**: كتاب الجامع، باب ما جاء في لبس الثياب لجمال بها.

[2] **سنن الترمذي**: كتاب الأدب عن رسول الله، باب ما جاء إن الله تعالى يحب أن يرى أثر نعمته على عبده.

[3] **صحيح مسلم**: كتاب الإيمان، باب تحريم الكبر وبيانه.

المباحات في نفسها. وكذلك الأمر من حيث النظر إلى أفراد المكلفين، فيكون من المباح لآحاد المكلفين التمتع أو ترك التمتع بتلك المباحات، ولكنه يكون مندوبا للمسلمين على الجملة التمتع بتلك الطيبات، بحيث لو ترك الناس كلهم ذلك لكان مكروها.

2. المباح بالجزء الواجب بالكل: ومثاله الأكل، والشرب، ووطء الزوجات، والبيع والشراء، ووجوه الاكتسابات الجائزة. فهذه الأشياء مُباحة بالجزء؛ واجبة بالكل سواء بالنظر إلى آحاد الأفعال وكليّاتها، أو بالنظر إلى آحاد المكلَّفين ومجموعهم.

فالبنظر إلى الأفعال، إذا اختار أَحَدٌ أنواعا من المأكولات، أو المشروبات، أو طرق الاكتساب على ما سواها فذلك جائز، وإذا اختار الأكل أو الشرب أو الوطء في بعض الأحوال أو الأزمان، وتَرْكها في أحوال وأزمان أخرى، دون إضرار بنفسه أو بزوجه، فذلك كلّه مباح. ولكن إذا ترك الأكل أو الشرب أو الوطء كلية، فذلك حرام، ويكون فعل تلك الأشياء واجبا من حيث الكلية، لأن في تركها هدم للضروريات، وفي الإتيان بها إقامة لها، فكان فعلها على الجملة واجبا.

وبالنظر إلى المكلفين، يكون البيع والشراء وغيرهما من المعاملات في حكم المباح لآحاد المكلفين، بمعنى أنه يستوي في حقهم فعلها وتركها، ولكنها واجبة في حقّ المسلمين بالكلية، بمعنى أنه لا يجوز لجميع الناس تركها، لأن ذلك ترك لما هو من الضروريات المأمور بها، فكان الدخول فيها واجبا بالكلّ.

3. المباح بالجزء المكروه بالكل: ومثاله التّنزُّه في البساتين، وسماع تغريد الحمام، وسماع الغناء المباح، واللعب المباح بالحمام، أو غيرها. فمثل هذا مباح بالجزء. فإذا فُعِل يوما مَا، أو في حالة ما (دون أن ينتج عنه أو يصاحبه تضييعُ حقّ، أو تفريط في واجب، أو فعلُ مُحرَّم) فلا حرج فيه. فإن فُعِلَ دائما كان مكروها، ونُسِب فاعلُه إلى قلَّة العقل، وإلى خلاف محاسن العادات، وإلى الإسراف في فعل ذلك المباح.

4. المباح بالجزء الحرام بالكل: ومثاله المُباحات التى تقدح في العدالة المداومةُ عليها وإن كانت مباحة. فإنها لا تقدح إلا بعد أن يُعَدّ صاحبُها خارجا عن هيئآت أهل العدالة، وأُجْرِي صاحبُها مُجْرَى الفُسّاق، وإن لم يكن كذلك. وما ذلك إلا لذنب اقترفه شرعا. وقد قال الغزالي: إن المداومة على المباح قد تُصيِّرُه صغيرة،[1] كما أن المداومة على الصغيرة تُصيِّرها كبيرة.

المندوب بالجزء واجب بالكل

إذا كان الفعل مندوبا بالجزء كان واجبا بالكل؛ كالأذان في المساجد الجوامع أو غيرها، وصلاة الجماعة، وصلاة العيدين، وصدقة التطوع، والنكاح، والوتر، والفجر، والعمرة، وسائر النوافل الرواتب. سواء كان ذلك بالنظر إلى الأفعال المندوبة، أو إلى من يقوم بها من المكلَّفين.

فبالنظر إلى من يقوم بها من المكلفين، نجد أن الأذان، وإقامة الجماعة، والنكاح أمور مندوب إلى فعلها على مستوى الآحاد، ولكنها واجبة على مستوى الجماعة، بمعنى أنها من حيث الجزئية مندوبة، ومن حيث الكلية واجبة. فالمسلم مندوب إلى فعل الأذان والنكاح، وكذلك صلاة الجماعة (على رأي من لم يجعلها واجبا عينيا)، ولكنها على مستوى الجماعة واجبات كفائية، لا يجوز أن يتركها جميع أهل الحي أو البلد، لما في ذلك من هدم لضروريات الدين والنسل. ولذلك يستحقّ أهل البلدة القتال إذا تركوا الأذان، فكان عليه السلام لا يُغير على قوم حتى يُصبح، فإن سمع أذانا أمسك، وإلا أغار، ففي الحديث: "كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُغِيرُ إِذَا طَلَعَ الْفَجْرُ، وَكَانَ يَسْتَمِعُ الأَذَانَ فَإِنْ سَمِعَ أَذَانًا أَمْسَكَ وَإِلا أَغَارَ".[2]

---

[1] هذا أمر فيه نظر؛ إذ المباح بإطلاق مُفْتَرَض فيه استواء الفعل والترك بغضّ النظر عن كون ذلك مستمرا أو مؤقتا. فكيف تصير المداومة على المباح –الذي لا يقترن به شيء يخرجه عن الإباحة– حراما؟

[2] **صحيح مسلم**: كتاب الصلاة، باب الإمساك عن الإغارة على قوم في دار الكفر إذا سمع فيهم الأذان.

ومن حيث الفعل المندوب إليه، نجد أن صلاة الجماعة، وصلاة العيدين، وصدقة التطوع، والوتر، والفجر، والعمرة، وسائر النوافل الرواتب، هي مندوب إليها بالجُزء، بمعنى أن تركها في بعض الأحوال والأوقات لا يجرِّح صاحبَها. ولكن فعلها واجب بالكل، بمعنى أنه لو فُرِض تركُها جُمْلة، لكان ذلك جارحا لتاركها. ألا ترى أن من داوم على ترك صلاة الجماعة يُجرَّح فلا تُقْبَل شهادتُه؛ لأن في تركها مضادة لإظهار شعائر الدين. وقد توعّد الرسول عليه السلام من داوم على ترك الجماعة فهمّ أن يحرق عليهم بيوتهم، ففي الحديث: "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَقَدْ هَمَمْتُ أَنْ آمُرَ بِحَطَبٍ فَيُحْطَبَ، ثُمَّ آمُرَ بِالصَّلاةِ فَيُؤَذَّنَ لَهَا، ثُمَّ آمُرَ رَجُلا فَيَؤُمَّ النَّاسَ، ثُمَّ أُخَالِفَ إِلَى رِجَالٍ فَأُحَرِّقَ عَلَيْهِمْ بُيُوتَهُمْ. وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ يَعْلَمُ أَحَدُهُمْ أَنَّهُ يَجِدُ عَرْقًا سَمِينًا أَوْ مِرْمَاتَيْنِ حَسَنَتَيْنِ لَشَهِدَ الْعِشَاءَ".[1] فترك هذه المندوبات جُملة مؤثِّر في أوضاع الدين إذا كان دائما. أما إذا كان في بعض الأوقات فلا تأثير له، فلا محظور في الترك.

المكروه بالجزء ممنوع بالكل

إذا كان الفعل مكروها بالجزء كان ممنوعا بالكل؛ كاللعب بالشّطرنج والنّرد بغير مقامرة، وسماع الغناء المكروه، واللعب الذي يخرج به عن هيئة أهل المروءة، والحلول بمواطن التُّهم لغير عُذْر، وما أشبه ذلك. فإن مثل هذه الأشياء إذا وقعت على غير مداومة لم تقدح في العدالة، فإن داوم عليها قدحت في عدالته، وذلك دليل على المنع.

الواجب بالجزء والواجب بالكل

أما الواجب إن قلنا إنه مرادف للفرض، فإنه لا بد أن يكون واجبا بالكلّ والجزء. فإن العلماء إنما أطلقوا الواجب من حيث النظر الجزئي، وإذا كان واجبا بالجزء فهو كذلك بالكل من باب أولى. ولكن هل يختلف حكمه بحسب الكلية والجزئية أم لا؟

---

[1] **صحيح البخاري**: كتاب الصلاة، باب وجوب صلاة الجماعة.

جاء ما يقتضي أن حكم ترك الواجب بحسب الكلية أشد من حكم تركه بحسب الجزئية، لأن المفسدة بالمداومة أعظم منها في غيرها. ومثال ذلك قوله عليه السلام في تارك الجمعة: "مَنْ تَرَكَ الجُمْعَةَ ثَلاث مَراتٍ تهاونًا بها طَبَعَ اللهُ عَلَى قَلْبِهِ"،[1] فرتب هذه العقوبة الشديدة على ترك صلاة الجمعة ثلاث مرات. وفي رواية: "وَلَمْ يُحَافِظْ عَلَيْهَا وَضَيَّعَهَا اسْتِخْفَافًا بِحَقِّهَا"،[2] مع أنه لو تركها مختارا غير متهاون ولا مستخفّ لكان تاركا للفرض. وانبنى على ذلك في الفقه. كما هو في قول سحنون. أن من تركها ثلاث مرات من غير عُذر لم تَجُزْ شهادتُه. وكذلك يقول الفقهاء فيمن ارتكب إثما ولم يَكْثُر منه ذلك: إنه لا يقدح في شهادته إذا لم يكن كبيرة. فإن تمادى وأكثر منه كان قادحا في شهادته، وصار في عِداد من فعل كبيرة؛ بناء على أن الإصرار على الصغيرة يُصيِّرها كبيرة.

وأما إن قلنا: إن الواجب ليس بمرادف للفرض (كما هو مذهب الحنفية)، فقد يطرد فيه ما تقدم، فيقال: إن الواجب إذ كان واجبا بالجزء كان فرضا بالكل. لا مانع يمنع من ذلك.

وهكذا القول في الممنوعات أنها تختلف مراتبها بحسب الكل والجزء؛ وإن عُدَّت في الحكم في مرتبة واحدة وقتا ما أو في حالة ما، فلا تكون كذلك في أحوال أُخَر، بل يختلف الحكم فيها؛ كالكذب من غير عذر، وسائر الصغائر مع المداومة عليها؛ فإن المداومة لها تأثير في كِبَرها. وقد ينضاف الذنب إلى الذنب فيعظم بسبب الإضافة: فليست سرقة نصف النصاب كسرقة ربعه، ولا سرقة النصاب كسرقة نصفه. ولذلك عدوا سرقة لقمة، والتطفيف بحبة، من باب الصغائر، مع أن السرقة معدودة من الكبائر.

---

[1] **سنن الترمذي:** كتاب الجمعة، باب ما جاء في ترك الجمعة من غير عذر. حسنه الترمذي، وقال الشيخ الألباني: حسن صحيح.

[2] **مسند أحمد:** مسند الكوفيين، حديث كعب بن عجرة رضي الله تعالى عنه.

المسألة الثالثة

المباح يُطْلَق بإطلاقين: **أحدهما**: مِن حيث هو مُخَيَّر فيه بين الفعل والترك، **والآخر**: من حيث يُقال لا حرج فيه.

وكل مباح ينظر إليه من جهتين: **إحداهما**: جهة آحاد جزئياته، وهو من هذه الجهة مُخَيَّر فيه بين الفعل والترك. **والثانية**: كونه كليا يضم جميع جزئياته، وهو بهذه الجهة لا يخلو من التعلق بأمور خارجية، بمعنى أنه يكون خادما إما لأمر مطلوب الفعل، أو لأمر مطلوب الترك، وهو بهذا الاعتبار يكون مطلوبا بالكل. ومثال ذلك أننا إذا أخذنا ثوبا حسنا بعينه فهو مباح اللبس، قد استوى في نظر الشرع فعله وتركه. وهذا معقول واقع بهذا الاعتبار المُقْتَصَرُ به على ذات المباح من حيث هو كذلك. وهو من جهة كونه وقاية للحرّ والبرد، وساترا للعورة، وجمالا في النظر، مطلوب الفعل. وهذا الغرض لا يتحقق بهذا الثوب المُعيَّن وحده، بل يمكن أن يتحقق بأي ثوب يحقِّق هذه المقاصد، فيكون لبس هذا الثوب المُعَيَّن مباحا، بمعنى التخيير في لبسه أو عدم ذلك، ولكن لبس جنس الثيات التي تُحقِّق تلك الأغراض مطلوب الفعل. فهذا معنى كونه مباحا بالجزء، مطلوبا بالكلّ.

والمباح من حيث كونه خادما لغيره على أربعة أقسام:

أحدها: أن يكون خادما لأمر مطلوب الفعل.

الثاني: أن يكون خادما لأمر مطلوب الترك.

الثالث: أن يكون خادما لمُخيَّر فيه.

الرابع: أن لا يكون فيه شيء من ذلك.

والخِدْمة هنا قد تكون في طرف التّرك؛ كترك الدوام على التَّنزُّه في البساتين، وسماع الغناء المباح، فإن ذلك هو المطلوب؛ لأن المداومة عليه قد تؤدي إلى الإخلال بالضروريات أو إفسادها، بأن يصير ذلك عادة غالبة تشغل صاحبها عن أداء واجباته تجاه نفسه، أو ربه، أو أسرته، أو الناس عموما، على الوجه المطلوب. وقد تكون في طرف الفعل؛

كالاستمتاع بالحلال من الطيبات فإن الدوام فيه بحسب الإمكان من غير سَرَف مطلوب، من حيث هو خادم لمطلوب وهو أصل الضروريات. فالاستمتاع بالحلال من الطيبات من غير إسراف هو السبيل إلى تقوية الإنسان على أداء رسالته في هذه الحياة، والقيام بما عليه من واجبات دنيوية وأخروية على الوجه المطلوب.

فالمباح الخادم لأمر مطلوب الفعل هو المباحُ بالجزء المطلوبُ الفعل بالكلّ. والخادم لأمر مطلوب الترك هو المباحُ بالجزء المطلوبُ التّرك بالكلّ؛ بمعنى أن المداومة عليه منهيّ عنها. وأما الخادم للمُخَيَّر فيه، فهو على حكم ذلك المُخَيَّر فيه. وأما الرابع فلما كان غير خادم لشيء يُعتدّ به، كان عبثا أو كالعبث عند العقلاء، فصار مطلوب الترك أيضا؛ لأنه صار خادما لقضاء الوقت في غير مصلحة دين ولا دنيا؛ فهو إذًا خادم لمطلوب الترك، فصار مطلوب الترك بالكلّ.

والخلاصة أن كل مباح ليس بمباح بإطلاق؛ وإنما هو مباح بالجزء خاصة، وأما بالكل فهو إما مطلوب الفعل أو مطلوب الترك.

المسألة الرابعة

المباح الذي بمعنى أنه لا حرج فيه ليس بداخل تحت التخيير بين الفعل والترك.

فالمباح الذي هو بمعنى **المُخَيَّر فيه بين الفعل والترك**، ينتمي إلى المباح بالجزء المطلوب بالكلّ؛ كقوله تعالى: ﴿نِسَآؤُكُمۡ حَرۡثٞ لَّكُمۡ فَأۡتُواْ حَرۡثَكُمۡ أَنَّىٰ شِئۡتُمۡۖ وَقَدِّمُواْ لِأَنفُسِكُمۡ﴾ (البقرة: ٢٢٣)، وقوله: ﴿وَكُلَا مِنۡهَا رَغَدًا حَيۡثُ شِئۡتُمَا﴾ (البقرة: ٣٥).

أما المباح الذي هو بمعنى **رفع الحرج** (أو رفع الجناح) فهو ينتمي إلى القسم المطلوب الترك بالكل. ولا نعلم في الشريعة ما يدل نَصًّا على حقيقة التخيير فيما هو مطلوب الترك بالكل، بل التخيير فيه مسكوت عنه، وهو واقع من باب التبع وبالقصد الثاني، لا بالقصد الأول.

والفرق بين هذين الإطلاقين للمباح: أن قصد الشارع في الإطلاق الأول (الإباحة بمعنى التخيير بين الفعل والترك) هو التخيير؛ أي أن الفعل والترك سواء في قَصْد الشارع. وأما رفع الحرج في هذا المعنى من الإباحة فهو مسكُوت عنه، ولكنه لازم لذلك؛ لأنه مادام هناك تخيير فيلزم عن ذلك ضمنا أن لا حرج على من فعل أو من ترك.

أما في الإطلاق الثاني (الإباحة بمعنى رفع الحرج) فإن قصد الشارع هو التصريح بأن فاعل هذا الشيء بشروطه لا إثم عليه ولا حرج. أما الإذن في فعله أو عدم فعله فهو غير مُصَرَّح به من الشارع، بل مسكوت عنه، وإن كان واقعا فهو بالتبع واللزوم. فلذلك إذا قال الشارع في أمر واقع: "لا حرج فيه"، فلا يؤخذ منه حكم الإباحة بمعنى التخيير المطلق؛ إذ قد يكون كذلك، وقد يكون مكروها، فإن المكروه بعد الوقوع لا حرج فيه.

وممّا يدلّ على أن ما لا حرج فيه غير مُخَيَّر فيه على الإطلاق؛ أن المُخَيَّر فيه لمّا كان هو الخادم لـ"المطلوب الفعل بالكل" صار خارجا عن محض اتباع الهوى (لأن فِعْلَه وإن كان تلبيّة لرغبة النفس وهواها، فهو في حاصله خادمٌ للمطلوب الفِعْل بالكلّ، فكان فاعلُه كالقائم بذلك الطلب الشرعي وإن لم يَقْصِد ذلك)، بل اتباعُ الهوى فيه مُقَيَّد وتابعٌ بالقصد الثاني، فصار الداخلُ فيه داخلا تحت الطلب بالكل، فلم يقع التخيير فيه إلا من حيث الجزء. فلا ضرر في اتباع الهوى هنا؛ لأنه اتباع لقصد الشارع ابتداء، وإنما اتباع الهوى فيه خادم لذلك القصد.

وأما المباح الذي بمعنى ما لا حرج فيه، فيكاد يكون شبيها باتباع الهوى المذموم. ألا ترى أنه كالمضاد لقصد الشارع في طلب النهي الكلي على الجملة؟ لكنه لقلَّته، وعدم دوامه، لم يُحْفَل به، فدخل تحت المرفوع الحرج. فالجزئيّ منه لا يخرم أصلا مطلوبا، وإن كان فتحا لبابه في الجُملة، فهو غير مؤثِّر من حيث هو جزئيٌّ حتى يجتمع مع غيره من جنسه. ولأن الاجتماع مُقَوٍّ، فمن هنالك يلتئم الكليّ المنهيّ عنه، وهو المضادّ للمطلوب فعله. وإذا ثبت أنه كاتباع الهوى من الوجه الذي سبق بيانه، اقتضت الضوابط الشرعية أن لا يكون مُخَيَّرا فيه.

المسألة الخامسة

إن المباح إنما يُوصَف بكونه مباحا إذا اعتُبِرَ فيه حظُّ المكلَّف فقط. فإن خرج عن ذلك القصد كان له حكم آخر.

والدليل على ذلك أن المباح ـ كما تقدم ـ هو ما خُيِّرَ فيه بين الفعل والترك؛ بحيث لا يُقْصَد فيه من جهة الشرع إقدام ولا إحجام. فهو إذًا من هذا الوجه لا يترتَّب عليه أمرٌ ضروريّ في الفعل أو في الترك، ولا حاجيّ، ولا تكميليّ، من حيث هو جزئيّ. فهو راجع إلى نيل حظٍّ عاجل خاصة. وكذلك المباح الذي يقال "لا حرج فيه" أولى أن يكون راجعا إلى الحظ.

كما أن الأمر والنهي في الشرع راجعان إلى حفظ ما هو ضروري، أو حاجي، أو تكميلي. فما كان غير راجع إلى ذلك، فهو مجرّد نيل حظّ وقضاء وَطَر، وهذا شأن المباح.

فإن قيل: فما الدليل على انحصار الأمر في المباح في حظّ المكلَّف لا في غير ذلك، وأن الأمر والنهي راجعان إلى حقّ الله لا إلى حظ المكلَّف؟ ولعل بعض المباحات يصحّ فيه أن لا يُؤْخَذ من جهة الحظّ؛ كما صَحّ في بعض المأمورات والمنهيات أن تُؤْخَذ من جهة الحظ.

فالجواب: أن القاعدة المقرَّرة أن الشرائع إنما جِيء بها لمصالح العباد. فالأمر والنهي والتخيير جميعا راجعة إلى حظّ المكلَّف ومصالحه؛ لأن الله غنيٌّ عن الحظوظ، مُنَزَّه عن الأغراض، غير أن الحظّ على ضربين:

أحدهما: داخل تحت الطلب، فللعبد أخذه من جهة الطلب فلا يكون ساعيا في حظِّه، وهو مع ذلك مُحَصِّل لحظِّه، لكنه آخِذٌ له من جهة الامتثال للطلب الشرعي، لا من حيث باعث نفسه. وهذا معنى كونه بريئا من الحظّ. وحتى إذا أخذه من جهة القصد إلى حظِّ نفسه، فإنه لـمَّا كان تحصيله داخلا تحت الطلب، صار حظُّه تابعا للطلب، فاعتُبِرَ هذا مثل سابقه في التجرُّد عن الحظّ، وسُمِّي باسمه.

والثاني: حظٌّ غيرُ داخلٍ تحت الطلب، فلا يكون الشخصُ آخذًا له إلاَّ

من جهة إرادته واختياره؛ لأنه لا يدخل تحت طلب أصلا، فهو قد أخذه إذًا من جهة حظِّه. فلهذا يقال في المباح: إنه العملُ المأذونُ فيه، المقصودُ به مجرَّد الحظّ الدنيوي خاصة.

المسألة السادسة

الأحكام الخمسة إنّما تتعلّق بالأفعال والتُّروك بالمقاصد، فإذا عَرِيت عن المقاصد لم تتعلق بها. والدليل على ذلك أمور:

أحدها: ما ثبت من أن الأعمال بالنيات. وهو أصلٌ مُتَّفَق عليه في الجملة، والأدلة عليه لا تَقْصر عن مَبْلَغ القطع. ومعناه أن مجرد الأعمال، من حيث هي محسوسة فقط، غير معتبرة شرعا على حال، إلا ما قام الدليل على اعتباره في باب خطاب الوضع خاصة (ما جُعِل سببا، أو شرطا، أو مانعا، أو صحيحا، أو باطلا)، أما في غير ذلك فالقاعدة مستمرة. وإذا لم تكن مُعْتَبَرَة حتى تقترن بها المقاصد، كان مجرّدها في الشرع بمثابة حركات الحيوانات والجمادات، والأحكام الخمسة لا تتعلق بها عقلا ولا سمعا، فكذلك ما كان مثلها.

والثاني: ما ثبت من عدم اعتبار الأفعال الصادرة من المجنون والنائم والصبي والمغمى عليه، وأنها لا حُكم لها في الشرع بأن يُقَال فيها: جائز، أو ممنوع، أو واجب، أو غير ذلك؛ كما لا اعتبار بها من البهائم. وفي القرآن: ﮋ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﮊ (الأحزاب: ٥)، وقال: ﮋ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﮊ (البقرة: ٢٨٦) قال: "قَدْ فَعَلْتُ".[1] وفي معناه حديث: "إنّ اللهَ وَضَعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ وَالنِّسْيَانَ وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ"،[2] وهو وإن اختُلِفَ في صحّة سَنَده فمعناه مُتَّفَق على صحته. وفي الحديث أيضا: "رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلاثٍ عَنْ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ، وَعَنْ الصَّغِيرِ حَتَّى يَكْبُرَ، وَعَنْ الْمَجْنُونِ حَتَّى يَعْقِلَ أَوْ يُفِيقَ".[3] فجميع هؤلاء لا

---

[1] **موطأ مالك**: كتاب الأقضية، باب القضاء في اللقطة.
[2] **سنن ابن ماجه**: كتاب الطلاق، باب طلاق المكره والناسي.
[3] **سنن النسائي**: كتاب الطلاق، باب من لا يقع طلاقه من الأزواج.

قصد لهم، وهي العلة في رفع أحكام التكليف عنهم.

والثالث: الإجماع على أن تكليف ما لا يُطَاق غير واقع في الشريعة؛ وتكليفُ مَنْ لا قَصْد له تكليفُ ما لا يُطَاق.

فإن قيل: هذا في الطلب، وأما المباح فلا تكليف فيه. قيل: متى صحّ تعلُّق التخيير، صحَّ تعلُّق الطلب، وذلك يستلزم قصد المُخَيَّر. بمعنى أن فعل المباح لا يقع إلا بقصد من المكلَّف إلى الفعل أو الترك، فإن لم يتعلق له قصدٌ بالفعل ولا بالترك، لم تكن هناك إباحة.

ولا يُعْتَرَض على ما تقرَّر في هذه المسألة بتعلُّق الغرامات والزكاة بالأطفال والمجانين وغير ذلك؛ لأن هذا من قبيل خطاب الوضع؛ وكلامنا في خطاب التكليف. كما لا يُعْتَرَض بالسكران في قوله تعالى: ﴿لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمۡ سُكَٰرَىٰ﴾ (النساء: 43)، فإنه لما أدخلَ السُّكر على نفسه، كان كالقاصد لرفع الأحكام التكليفية، فعُومِل بنقيض المقصود. أو لأن الشُّرْب سببٌ لمفاسد كثيرة، فصار استعماله له تسبُّبا في تلك المفاسد، فيؤآخذه الشرع بها وإن لم يقصدها.

المسألة السابعة

المندوب إذا اعتبرته اعتبارا أعمّ من السنن المؤكدة ورواتب النوافل، وجدته خادما للواجب؛ لأنه إمّا مقدِّمة له أو تذْكَار به، كان من جنس الواجب أوْ لاَ. فالذي من جنسه كنوافل الصلوات مع فرائضها، ونوافل الصيام والصدقة والحج وغير ذلك مع فرائضها. والذي من غير جنسه كطهارة الخبث في الجسد والثوب والمصلى، والسواك، وأخذ الزينة، وغير ذلك، مع الصلاة؛ وكتعجيل الإفطار، وتأخير السحور، وكفّ اللسان عما لا يعني، مع الصيام؛ وما أشبه ذلك. فإذا كان كذلك، فتلك المندوبات

تلحق بقسم الواجب بالكل. وقلّما يشذّ عنه مندوب يكون مندوبا بالكل والجزء.

والمكروه إذا اعتبرته اعتبارا أعمّ وجدته خادما لترك المحرَّم؛ لأنه إما مقدّمة له أو مُغريّ به. فيكون المكروه مكروها بالجزء، مطلوب الترك بالكل؛ لأن المداومة عليه قد توقع صاحبها في الحرام.

وبعض الواجبات منه ما يكون مقصودا لذاته، وهو أعظمها، ومنه ما يكون وسيلة وخادما للواجب المقصود. ومثال ذلك طهارة الحدث، وستر العورة، واستقبال القبلة، والأذان، مع الصلاة. فمن حيث كان وسيلة - حكمه مع المقصود حكم المندوب مع الواجب - يكون وجوبه بالجزء دون وجوبه بالكل، بمعنى أن وجوبه يكون مقصورا على حضور الصلاة والقيام إليها، دون غير ذلك الوقت.

وكذلك بعض الممنوعات منه ما يكون مقصودا لذاته، ومنه ما يكون وسيلة له، بمعنى أنه يكون مُحَرّما لغيره، فتكون حُرْمَتُه بالجزء لا بالكل. ومثال ذلك حُرْمَة النظر إلى محاسن المرأة الأجنبية درءا للفتنة، فإذا كان النظر بغرض الخِطْبَة جاز، وارتفعت الحرمة.

المسألة الثامنة

ما حَدّ له الشارعُ وقتا محدودا من الواجبات أو المندوبات فإيقاعه في وقته لا تقصير فيه شرعا، ولا عتب، ولا ذم. وإنما العتب والذمّ في تأخيره عن وقته المُحدَّد له، سواء علينا أكان وقته مُضَيَّقا أو مُوَسَّعا.

والدليل على ذلك أن الشارع ما حَدّ ذلك الوقت لإيقاع ذلك الواجب أو المندوب إلا لأنه قاصد إلى إعطاء المكلَّف فسحة لفعله في ذلك الوقت من أوّله إلى نهايته. ولو قلنا إنه إذا فعله في آخر الوقت . مثلا . كان عليه عتب وذمّ، لكان ذلك مناقضا لكون الشارع قاصدا إلى تخيير المكلَّف في إيقاع الفعل في أي جزء من أجزاء الوقت المُحَدَّد.

فإن قيل: قد ثبت أصلُ طلب المسارعة إلى الخيرات والمسابقة إليها.

وهو أصلٌ قطعيٌّ. فإذا كان السَّبْق إلى الخيرات مطلوبا بلا بدّ، فالمقصِّر عنه معدود في المقصِّرين والمفرِّطين. ولا شكّ أن من كان هكذا فالعتب لاحق به في تفريطه وتقصيره. فكيف يقال لا عتب عليه؟

والجواب: أن أصل المسابقة إلى الخيرات ثابت لا ينكر؛ غير أن ما عُيِّن له وقت مُعَيَّن من الزمان هل يُقال إنّ إيقاعه في وقته المعيّن له مسابقة؟ فيكون الأصل المذكور شاملا له، أم يقال ليس شاملا له؟ والرأي أن إيقاعَه في الوقت المُحدّد له يُعَدُّ من المسابقة إلى الخيرات. وعلى ذلك يكون قوله عليه السلام حين سُئِل عن أفضل الأعمال، كما جاء في الحديث: "سَأَلْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيُّ الْعَمَلِ أَحَبُّ إِلَى اللَّهِ قَالَ الصَّلاةُ عَلَى وَقْتِهَا"،[1] يريد به وقت الاختيار مطلقا.

ويشير إليه أنه عليه السلام-حين عَلَّم الأعرابي الأوقات-صلى في أوائل الأوقات وأواخرها، وحَدَّ ذلك حدّاً لا يُتَجَاوَز، ولم يُنَبِّه فيه على تقصير، وإنما نَبَّه على التقصير والتفريط بالنسبة إلى ما بعد ذلك من أوقات الضرورات، إذا صلى فيها من لا ضرورة له، إذ قال: "تِلْكَ صَلاةُ الْمُنَافِقِينَ، تِلْكَ صَلاةُ الْمُنَافِقِينَ، تِلْكَ صَلاةُ الْمُنَافِقِينَ".[2] فبيَّن أن وقت التفريط هو الوقت الذي تكون الشمس فيه بين قرني الشيطان. فإنما ينبغي أن يخرج عن وصف المسابقة والمسارعة من خرج عن الفعل في ذلك الوقت المحدود. وعند ذلك يُسمَّى مفرِّطا، ومقصرًا، وآثما أيضا عند بعض الناس.

وأما الواجبات المُقيَّدة بوقت العمر، فإنها لمّا قُيِّدَ آخرُها بأمر مجهول، كان ذلك علامة على طلب المبادرة والمسابقة في أول أزمنة الإمكان؛ فإن العاقبة مغيَّبة. وإذا عاش المكلَّف ما في مثله يُؤَدَّى ذلك المطلوبُ ولم يفعل مع سقوط الأعذار، عُدَّ-ولابد-مُفَرِّطا، وأثَّمَه الشافعي؛ لأن المبادرة هي المطلوب، لا أنه على التحقيق مُخَيَّر بين أول الوقت وآخره؛ فإن آخره غير معلوم، وإنما المعلومُ

---

[1] **صحيح البخاري**: كتاب مواقيت الصلاة، باب فضل الصلاة لوقتها.

[2] **موطأ مالك**: كتاب النداء للصلاة، باب النهي عن الصلاة بعد الصبح وبعد العصر.

منه ما في اليد الآن. فليست هذه المسألة من أصلنا المذكور فلا تعود عليه بنقض.

كما أنه لا يُنْكَر استحباب المسابقة بالنسبة إلى الوقت المُعَيّن، لكن بحيث لا يُعَدُّ المؤخِّر عن أول الوقت الموسَّع مُقصِّرا، وإلا لم يكن الوقت على حُكْم التّوسعة.

المسألة التاسعة

الحقوق الواجبة على المكلَّف (كانت من حقوق الله، كالصلاة، والصيام، والحج، أو من حقوق الآدميين كالديون، والنفقات، والنصيحة، وإصلاح ذات البين، وما أشبه ذلك) على ضربين: **أحدهما**: حقوق محدودة شرعا، **والآخر**: حقوق غير محدودة.

فأما المحدودة المُقَدَّرة فلازِمَة لذمّة المكلَّف، مترتِّبَة عليه دينا، حتى يقوم بأدائها، كأثمان المشتريات، وقيم المُتْلَفات، ومقادير الزكوات، وفرائض الصلوات، وما أشبه ذلك. والدليل على ذلك التحديدُ والتقديرُ؛ فإنه مُشْعِر بالقصد إلى أداء ذلك المُعَيَّن. فإذا لم يؤدِّه فالخطابُ باقٍ عليه، ولا يسقط عنه إلا بدليل.

وأما غير المحدودة، مثل الصدقات (غير الزكاة)، ودفع حاجات المحتاجين، وإغاثة الملهوفين، وإنقاذ الغرقى، والجهاد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفروض الكفايات، فهي لازمةٌ للمكلَّف، وهو مطلوب بها، غير أنها لا تترتب في ذمته؛ لأنها غير محدودة ومجهولة المقدار، والمجهول لا يترتب في الذمة، فلا يصح أن يترتب دينا. والتكليف بأداء ما لا يُعرف له مقدار تكليفٌ بمتعذِّر الوقوع، وهو ممتنع شرعا.

فإذا قال الشارع: ﴿وَأَطْعِمُواْ ٱلْقَانِعَ وَٱلْمُعْتَرَّ﴾ (الحج: ٣٦) أو قال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنفِقُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّآ أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ﴾ (البقرة: ٢٦٧) فمعنى ذلك طلب رفع الحاجة في كل واقعة بحسبها، من غير تعيين مقدار. فإذا تعيَّنت حاجة تبيَّن مقدارُ ما يُحْتَاج إليه فيها بالنظر.

فإذا تعيّن جائعٌ فهو مأمور بإطعامه وسد جوعه؛ بمقتضى الأمر المُطْلَق بإطعام الجائع؛ فإن أطعمه ما لا يرفع عنه الجوع، فالطلب باق عليه ما لم يفعل من ذلك ما هو كاف ورافع للحاجة التي من أجلها كان الأمر بالإطعام. والذي هو كاف يختلف باختلاف الساعات والحالات في ذلك المعيَّن. وهذا معنى كونُه مجهولا، فلا يكون معلوما إلاّ في الوقت الحاضر بحسب النظر، لا بمقتضى النص.

فإن قيل: لو كان الجهلُ مانعا من الترتُّب في الذمّة، لكان مانعا من أصل التكليف أيضا؛ لأن العلمَ بالمكلَّف به شرط في التكليف. فالجواب أن الجهل المانع من أصل التكليف هو المتعلِّق بمعَيَّن عند الشارع دون إظهاره للمكلَّف. فلو قال صُمْ شهرا، وهو يريد شهرا بعينه دون أن يبيِّنه للمكلَّف، فهذا هو الممتنع. أما ما لم يتعيَّن عند الشارع بحسب التكليف، فالتكليف به صحيح، كما صحّ في التخيير بين الخصال في الكفارة؛ إذ ليس للشارع قصدٌ في إحدى الخصال دون ما بقي، وإنما القصد هو الإتيان بأيها تيسَّر للمكلَّف. فكذلك هنا إنّما مقصودُ الشارع إطعام الجياع على الجملة؛ فما لم يتعيّن جائع فلا طلب. فإذا تعين وقع الطلب. هذا هو المراد هنا، وهو ممكن للمكلَّف مع نفي التعيين في مقدار ولا في غيره.

والفرق بين النوعين الأول والثاني: أن النوع الأول متعلِّق بضروريات الدين، ولذلك تمَّ تعيينه وتقديره، حتى يتم أداؤه على وجهه الكامل حفظا لتلك الضروريات. أما النوع الثاني فهو متعلِّق بقاعدة التحسين والتزيين، ولذلك وُكِّلَ إلى اجتهاد المكلَّفين.

وهناك نوع **ثالث** آخِذٌ بشَبَه من النوعين الأول والثاني، فلم يتمحَّض لأحدهما، هو محلّ اجتهاد، ولا بد فيه من النظر في كل واقعة على التعيين. ومثاله النفقة على الأقارب والزوجات. ولأجل ما فيه من الشبه بالنوعين اختلف الناسُ فيه: هل له ترتُّب في الذمة أم لا؟ فإذا ترتّب فلا يسقط بالإعسار.

وينضبط الأول والثاني بإرجاع النوع الأول من الحقوق إلى طلب

العين، والنوع الثاني إلى طلب الكفاية؛ فإن حاصل الأول أنه طلب مُقدّر على كلّ عين من أعيان المكلّفين، وحاصل الثاني إقامة الأَوْد العارض في الدين وأهله. إلا أن الثاني قد يدخل فيه ما يُظَنّ أنه طلب عين، ولكنه لا يصير طلبا متحتِّما في الغالب إلا عند كونه كفاية، كالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى. وأما إذا لم يتحتّم فهو مندوب. وفروض الكفايات مندوبات على الأعيان.

المسألة العاشرة

يصحّ أن يقع بين الحلال والحرام مرتبة العَفْو، فلا يُحْكَم عليه بأنه واحد من الأحكام الخمسة؛ هكذا على الجملة. ومن الدليل على ذلك أوجه:

أحدها: ما تقدم بيانه من أن الأحكام الخمسة إنما تتعلّق بأفعال المكلّفين مع القصد إلى الفعل؛ وأما دون ذلك فلا تعلق لها. وإذا وجدت أفعال ولم يتعلق بها حكم من الأحكام الخمسة، فهو معنى العَفْو المُتَكَلَّم فيه؛ أي لا مؤآخذة به.

والثاني: ما جاء من النص على هذه المرتبة على الخصوص؛ فقد رُوي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "إِنَّ اللَّهَ فَرَضَ فَرَائِضَ فَلا تُضَيِّعُوهَا، وَنَهَى عَنْ أَشْيَاءَ فَلا تَنْتَهِكُوهَا، وَحَدَّ حُدُودًا فَلا تَعْتَدُوهَا، وَغَفَلَ عَنْ أَشْيَاءَ مِنْ غَيْرِ نِسْيَانٍ فَلا تَبْحَثُوا عَنْهَا".[1] وقرأ عليه السلام قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ (آل عمران: ٩٧)، "فَقَالَ رَجُلٌ أَكُلَّ عَامٍ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ فَسَكَتَ حَتَّى قَالَهَا ثَلاثاً، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَوْ قُلْتُ نَعَمْ لَوَجَبَتْ وَلَمَا اسْتَطَعْتُمْ، ثُمَّ قَالَ ذَرُونِي مَا تَرَكْتُكُمْ فَإِنَّمَا

---

[1] **المعجم الكبير للطبراني**: تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي (الموصل: مكتبة العلوم والحكم، ط2، 1404هـ/ 1983م) ج22، ص221). قال الهيثمي في **مجمع الزوائد**: رجاله رجال الصحيح، وقال عنه الشيخ الألباني في تعليقه على كتاب **الإيمان** لابن تيمية (ص44): حسن بشاهده.

هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِكَثْرَةِ سُؤَالِهِمْ وَاخْتِلافِهِمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ. فَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ، وَإِذَا نَهَيْتُكُمْ عَنْ شَيْءٍ فَدَعُوه".[1] وقد كان النبي عليه السلام يكره كثرة السؤال فيما لم ينزل فيه حكم بناء على حكم البراءة الأصلية، إذْ هي راجعة إلى هذا المعنى.

والثالث: ما ثبت في الشريعة من العفو عن الخطأ في الاجتهاد، ومنه قوله تعالى: ﴿ **لَّوْلَا كِتَٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَآ أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ** ﴾ (الأنفال: ٦٨).

ومواضع العفو في الشريعة كثيرة، منها ما هو مُتَّفَق عليه بين أهل العلم، ومنها ما هو مُخْتَلَف فيه. منها:

1. البراءة الأصلية: ومعناها أن الأفعال معها معفوٌّ عنها؛ وقد قال صلى الله عليه وسلم: "إِنَّ أَعْظَمَ الْمُسْلِمِينَ فِي الْمُسْلِمِينَ جُرْمًا مَنْ سَأَلَ عَنْ شَيْءٍ لَمْ يُحَرَّمْ عَلَى الْمُسْلِمِينَ فَحُرِّمَ عَلَيْهِمْ مِنْ أَجْلِ مَسْأَلَتِهِ".[2]

2. الخطأ والنسيان: فإنه مُتَّفَق على عدم المؤاخذة به؛ فكلّ فعل صدر عن غافل، أو ناس، أو مخطئ فهو مما عُفِي عنه. وسواء علينا أفرضنا تلك الأفعال مأمورا بها، أو منهيّا عنها، أم لا. لأنها إن لم تكن منهيّا عنها، ولا مأمورا بها، ولا مُخَيَّرا فيها، فقد رجعت إلى قسم ما لا حُكْمَ له في الشرع، وهو معنى العفو. وإن تعلقّ بها الأمرُ والنهيُ، فمن شرط المؤآخذة به ذِكْرُ الأمر والنهي، والقدرة على الامتثال، وذلك في المخطئ والناسي والغافل محال. ومثل ذلك النائم والمجنون.

3. الخطأ في الاجتهاد: وهو راجع إلى العفو عن الخطأ.

4. الإكراه: سواء كان مما يُتَّفَقُ عليه، أو ممّا يُخْتَلَف فيه. إذا قلنا بجوازه فهو راجع إلى العفو؛ سواء على قول من يرى بقاء الأمر والنهي في حقّ المُكْرَه، أو من يرى ارتفاعهما؛ فإن حاصل ذلك أن تركه لما ترك وفعله لما فعل لا حرج عليه فيه.

---

[1] **صحيح مسلم**: كتاب الحج، باب فرض الحج مرة في العمر.

[2] **صحيح مسلم**: كتاب الفضائل، توقيره صلى الله عليه وسلم وترك إكثار سؤاله.

5. الرُّخَص كلّها على اختلافها: فإن النصوص دلّت على ذلك، حيث نُصّ على رفع الجناح، ورفع الحرج، وحصول المغفرة.

6. الترجيح بين الدليلين عند تعارضهما ولم يمكن الجمع: فإذا ترجَّح أحدُ الدليلين كان مقتضى المرجوح في حكم العفو؛ لأنه إن لم يكن كذلك لم يمكن الترجيح، فيؤدي إلى رفع أصله، وهو ثابت بالإجماع.

7. العمل على مخالفة دليل لم يبلغه، أو على موافقة دليل بَلَغَه وهو في نفس الأمر منسوخ أو غير صحيح؛ لأن الحُجَّة لم تَقُم عليه بعد؛ إذْ لا بد من بلوغ الدليل إليه وعلمه به، وحينئذ تحصل المؤآخذة به. وإلا لزم تكليف ما لا يطاق.

8. ما سُكِتَ عنه: فهو عفو؛ لأنه إذا كان مسكُوتا عنه مع وجود مظِنَّته فهو دليل على العفو فيه.

أدلة منع وجود مرتبة العفو

ولمن يمنع وجود مرتبة العفو أن يستدرك على ما سبق من الأدلة بما يأتي:

1. إن أفعال المكلَّفين من حيث هم مكلَّفُون إما أن تكون بجملتها داخلة تحت خطاب التكليف وهو الاقتضاء أو التخيير، أو لا تكون داخلة تحته. فإن كانت بجملتها داخلة تحت خطاب التكليف فلا زائد على الأحكام الخمسة، وهو المطلوب. وإن لم تكن داخلة بجملتها تحته لزم أن يكون بعض المكلَّفين خارجا عن حكم خطاب التكليف ولو في وقت أو حالة ما. لكن ذلك باطل لأنا فرضناه مُكلَّفا فلا يصح خروجه عن خطاب التكليف، فلا يكون هناك زائدٌ على الأحكام الخمسة.

2. إن مرتبة العفو (الزائدة عن الأحكام الخمسة) إما أن تكون حكما شرعيا، أو لا تكون حكما شرعيا. فإن لم تكن حكما شرعيا فلا اعتبار بها. والذي يدل على أنها ليس حكما شرعيا أنها تسمى بالعفو، والعفو إنما يتوجَّه حيث يُتوقَّع للمكلَّف حكمُ المخالفة لأمر أو نهي، وذلك يستلزم كون المكلَّف به قد سبق حكمُه، فلا يصح أن يتوارد عليه حكمٌ آخر لتضادّ

الأحكام. وأيضا فإن العفو إنما هو حكم أخروي لا دنيوي، وكلامنا في الأحكام المتوجهة في الدنيا.

وأما إن كان العفو حكما شرعيا، فإما أن يكون من خطاب التكليف أو من خطاب الوضع، وأنواع خطاب التكليف محصورة في الخمسة، وأنواع خطاب الوضع محصورة أيضا في الخمسة التي ذكرها الأصوليون (السبب، الشرط، المانع، الرخصة والعزيمة، الصحة والبطلان)، وهذا ليس منها فكان لغوا.

3. إن هذا الزائد عن الأحكام الخمسة إن كان راجعا إلى المسألة الأصولية وهي أن يقال: هل يصحّ أن يخلو بعض الوقائع عن حكم الله أم لا؟ فالمسألة مختلَفٌ فيها، فليس إثباتها أولى من نفيها إلا بدليل. والأدلة فيها متعارضة فلا يصحّ إثباتها إلا بالدليل السالم عن المعارض ودعواه. وإن لم تكن راجعة إلى تلك المسألة فليست بمفهومة.

4. ما تقدم من الأدلة على إثبات مرتبة العفو لا دليل فيه. فالأدلة النقلية غير مقتضية للخروج عن الأحكام الخمسة. فما يعود منها إلى رفع حكم الخطأ والنسيان والإكراه والحرج يقتضي إما الجواز بمعنى الإباحة، وإما رفع ما يترتب على المخالفة من الذم وتسبيب العقاب وذلك يقتضي إثبات الأمر والنهي مع رفع آثارهما لمُعَارِض. وما ورد من أدلة النهي عن السؤال عن الأشياء التي لم تشرع مخافة ورود تحريمها خاصة بزمانه عليه السلام لا في غيره.

ضوابط مرتبة العفو

إن قيل بوجود مرتبة العفو، فإن ضوابط ما يدخل تحتها تنحصر في ثلاثة أنواع:

أحدها: الوقوفُ مع مقتضى الدليل المُعَارَض قصدُ نحوه وإن قوي مُعَارِضُه.

والثاني: الخروجُ عن مقتضى الدليل عن غير قصد، أو عن قصد، لكن بالتأويل.

والثالث: العمل بما هو مسكوت عن حكمه رأسا.

1. الوقوفُ مع مقتضى الدليل المعَارَضُ قصدُ نحوه وإن قوي مُعَارِضُه:[1]

ومما يدخل تحته: العملُ بالعزيمة وعدم الأخذ بالرخصة مع وجودها؛ لأن العزيمة لمَّا كانت هي المقصودة على ظاهر العموم أو الإطلاق، كان الآخذُ بها متَّبِعا لدليلٍ يُعْتَمَدُ مثلُه في الجملة. وكذلك العمل بالرخصة وإن توجَّه حكمُ العزيمة؛ لأن الرخصة مُسْتَمَدَّة من قاعدة رفع الحرج، وهي أصل كلي. فيكون العمل بالرخصة وقوفا مع دليلٍ مُعْتَمَدٌ مثلُه في الشرع. ومن هذا الباب ما جاء في مذهب مالك من أن من سافر في رمضان أقل من أربعة برد فظنّ أن الفطر مباح به فأفطر، فلا كفارة عليه. وكذلك من أفطر في رمضان بتأويل فلا كفارة عليه. وإن كان الأصل الذي بُنِي عليه الفطر أو التأويل غير علمي، إلا أنه جارٍ في كل متأوِّل، كشارب المُسْكر ظانا أنه غير مسكر، وقاتل المسلم ظانا أنه كافر حربي، وآكلُ المال الحرام عليه ظانا أنه حلال له، والمتطهِّر بماء نجس ظانا أنه طاهر، وأشباه ذلك. ومثله المجتهدُ المخطىء في اجتهاده. وقد قال عليه السلام: "لا يُصَلِّيَنَّ أَحَدٌ الْعَصْرَ إلا فِي بَنِي قُرَيْظَةَ"[2] فأدركهم وقت العصر في الطريق، فقال بعضهم: لا نصلي حتى نأتيها، وقال بعضهم: بل نصلي، ولم يرد منا ذلك، فذُكِر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فلم يعنِّف واحدة من الطائفتين.

ويدخل هٰهنا كل قضاء قضى به القاضي من مسائل الاجتهاد، ثم يتبيَّن له خطأه، ما لم يكن قد أخطأ نصًّا، أو إجماعا، أو بعض القواطع. وكذلك

---

[1] إنما قلنا "الوقوفُ مع مقتضى الدليل المعَارَض"؛ لأن وجود دليل معَارِض شرط. فلو لم يكن هناك دليل يعارضه، يكون العمل بمقتضى الدليل ظاهرا، ولا عفو في مخالفته، لأنها مخالفة من غير حجة. وإنما قيل "وإن قوي معارِضُه" لأنه إن لم يقو معارِضُه لم يكن من هذا النوع، بل من النوع الثاني.

[2] **صحيح البخاري**: كتاب الجمعة، باب صلاة الطالب والمطلوب راكبا وإيماء.

الترجيح بين الدليلين فإنه وقوف مع أحدهما وإهمال للآخر. فإذا فُرِضَ مُهْمِلاً للراجح فذلك لأجل وقوفه مع المرجوح، وهو في الظاهر دليل يُعْتَمَدُ مثلُه. وكذلك العملُ بدليل منسوخ أو غير صحيح مع عدم العلم بالنسخ وعدم الصحة، فإنه وقوفٌ مع ظاهر دليل يُعْتَمَدُ مثلُه في الجملة. فهذه وأمثالها مما يدخل تحت معنى العفو المذكور.

2. الخروج عن مقتضى الدليل عن غير قصد، أو عن قصد لكن بالتأويل: ومما يدخل تحته: الشخص يعملُ عملا على اعتقاد إباحته؛ لأنه لم يبلغه دليل تحريمه أو كراهيته، أو يتركه معتقدا إباحته، إذا لم يبلغه دليل وجوبه؛ كأن يكون الشخص دخل الإسلام جديدا ولا يعلم أن الخمر محرمة فيشربها. وقد روي عن مالك أنه كان لا يرى تخليل أصابع الرجلين في الوضوء، ويراه من التعمُّق، حتى بلغه أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يُخلِّل فرجع إلى القول به. ومما يدخل تحته أيضا العمل على خلاف الدليل خطأ أو نسيانا، وفي الحديث: "إِنَّ اللَّهَ وَضَعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ وَالنِّسْيَانَ وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ"،[1] ومما يجري مجرى الخطأ والنسيان في أنه من غير قصد – وإن وُجِدَ القصدُ – الإكراه المذكور في الحديث.

ومثال المخالفة بالتأويل مع المعرفة بالدليل قصة قدامة بن مظعون حين شرب الخمر متأولا جواز شربها بقوله تعالى: ﴿ **لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓاْ** ﴾ (المائدة: ٩٣). حيث قال لعمر بن الخطاب: إن كنتُ شربتها فليس لك أن تجلدني، قال عمر: ولِمَ؟ قال: لأن الله يقول: ﴿ **لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓاْ** ﴾ (المائدة: ٩٣). فقال عمر: إنك أخطأت التأويل يا قدامة إذا اتقيت اجتنبت ما حرم الله. ولم يأت في حديث قدامة أنه حُدَّ.

3. العمل بما هو مسكوت عن حكمه: وهذا النوع فيه نظر؛ لأن خُلُوَّ بعض الوقائع عن حكمٍ لله تعالى أمرٌ مُخْتَلَفٌ فيه. فأمّا على القول بصحّة

[1] **سنن ابن ماجه:** كتاب الطلاق، باب طلاق المكره والناسي.

الخلوّ فيصح القول بوجود مرتبة العفو، وهو مقتضى الحديث: "وَمَا سَكَتَ عَنْهُ فَهُوَ عَفْوٌ"،[1] وأشباهه مما تقدم. وأمّا على القول الآخر فيشكل الحديث؛ إذْ ليس ثَمَّ مسكوتٌ عنه بحال، بل هو إما منصوص، وإما مَقِيس على منصوص، والقياس من جملة الأدلة الشرعية. فلا نازلة إلاّ ولها في الشريعة محلّ حُكْم. فانتفى المسكوت عنه إذا. وعلى هذا الرأي يمكن أن يُصْرَف السكوتُ إلى ثلاثة أمور: أحدها: تَرْكُ الاستفصال مع وجود مَظِنَّته، والثاني: السكوت عن مجاري العادات مع استصحابها في الوقائع، والثالث: السكوت عن أعمال أُخِذَت قَبْلُ من شريعة إبراهيم عليه السلام.

ومثال الأول كما في قوله تعالى:﴿وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَـٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ﴾ (المائدة: ٥)، فإن هذا العموم يتناول بظاهره ما ذَبَحوا لأعيادهم وكنائسهم. وإذا نُظِرَ إلى المعنى أشكل؛ لأن في ذبائح الأعياد زيادة تنافي أحكام الإسلام، فكان للنظر هنا مجال. ولكن مكحولاً سُئِلَ عن المسألة، فقال: كُلْهُ. قد علم الله ما يقولون وأحلّ ذبائحهم. يريد . والله أعلم . أن الآية لم يُخَص عمومها وإن وُجِد هذا الخاصُ المنافي وعَلِمَ اللهُ مقتضاهُ ودخولَه تحت عموم اللفظ، ومع ذلك فأحلّ ما ليس فيه عارض وما هو فيه، لكن بحكم العفو عن وجه المنافاة. وإلى نحو هذا يشير قوله عليه السلام: "وَغَفَلَ عَنْ أَشْيَاءَ مِنْ غَيْرِ نِسْيَانٍ فَلا تَبْحَثُوا عَنْهَا".[2]

ومثال الثاني كما في الأشياء التي كانت في أول الإسلام على حُكْم الإقرار، ثم حُرِّمَت بعد ذلك بتدريج. كالخمر فإنها كانت مُعْتَادة الاستعمال في الجاهلية، ثم جاء الإسلام فتُرِكَت على حالها قبل الهجرة وزمانا بعد ذلك، ولم يُتَعَرَّض في الشرع للنص على حُكْمِها حتى نزل: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ﴾ (البقرة: ٢١٩)، فبيّن ما فيها من المنافع والمضار، وأن الأضرار فيها أكبر من المنافع. وترك الحكم الذي اقتضته المصلحة وهو التحريم؛ لأن القاعدة الشرعية أن المفسدة إذا زادت على

---

[1] **سنن أبي داود:** كتاب الأطعمة، باب ما لم يذكر تحريمه.

[2] سبق تخريجه.

المصلحة فالحكم للمفسدة، والمفاسد ممنوعة، فَبَان وجهُ المَنْع فيهما، غير أنه لمّا لم ينص على المنع . وإن ظَهَر وجْهُه . تمسّكوا بالبقاء مع الأصل الثابت لهم بمجاري العادات. ودخل لهم تحت العفو إلى أن نزل ما في سورة المائدة من قوله تعالى: ﴿ فَٱجْتَنِبُوهُ ﴾ (المائدة: ٩٠)، فحينئذ استقر حكم التحريم، وارتفع العفو. وقد دلّ على ذلك قوله تعالى: ﴿ لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓاْ ﴾ (المائدة: ٩٣)، فإنه لمَّا حُرِّمَت الخمر، قالوا: كيف بمن مات وهو يشربها؟ فنزلت الآية. فرفْعُ الجُناح هو معنى العفو. ومثل ذلك الربا المعمول به في الجاهلية وفي أول الإسلام. وكذلك بيوع الغرر التي كانت جارية بينهم، كبيع المضامين، والملاقيح، والثمر قبل بدو صلاحه، وأشباه ذلك. كلّها كانت مسكوتا عنها، وما سُكِتَ عنه فهو في معنى العفو.

ومثال الثالث كما في النكاح والطلاق، والحج والعمرة، وسائر أفعالهما، إلا ما غيَّروا. فقد كانوا يفعلون ذلك قبل الإسلام فيفرِّقون بين النكاح والسفاح، ويطلِّقون، ويطوفون بالبيت أسبوعا، ويمسحون الحجر الأسود، ويسعون بين الصفا والمروة، ويلبُّون، ويقفون بعرفات، ويأتون مزدلفة، ويرمون الجمار، ويعظِّمون الأشْهُر الحُرُم ويحرمونها، ويغتسلون من الجنابة، ويغسلون موتاهم ويكفنونهم ويصلون عليهم، ويقطعون السارق، ويصلبون قاطع الطريق، إلى غير ذلك مما كان فيهم من بقايا مِلَّة أبيهم إبراهيم. فكانوا على ذلك إلى أن جاء الإسلام، فبقوا على حكمه حتى أحكم الإسلام منه ما أحكم، وانتسخ ما خالفه. فدخل ما كان قبل ذلك في حكم العفو مما لم يتجدَّد فيه خطابٌ زيادةً على التّلقِّي من الأعمال المتقدِّمة.

وقد ظهر بهذا البسط مواقع العفو في الشريعة، وانضبطت والحمد لله على أقرب ما يكون، إعمالا لأدلته الدالة على ثبوته. إلا أنه بقي النظر في العفو: هل هو حُكْمٌ أم لا؟ وإذا قيل حُكْمٌ فهل يرجع إلى خطاب التكليف أم إلى خطاب الوضع؟ هذا مُحْتَمَلٌ كلّه، ولكن لمّا لم يكن مما ينبني عليه حُكْم عمليّ، لم يتأكد البيان فيه، فكان الأولى تركه.

طلب الكفاية ـ حسب قول العلماء بالأصول ـ مُتوجِّه على الجميع، لكن إذا قام به بعضُهم سقط عن الباقين. وما قالوه صحيح من جهة كلّيّ الطّلب (أي من جهة النظر إلى مجموعة فروض الكفايات)، وأما من جهة جزئي الطلب ففيه تفصيل. وضابطه على الجملة أن الطّلبَ واردٌ على البعض، وليس على البعض كيف كان، ولكن على من فيه أهلية القيام بذلك الفعل المطلوب، لا على الجميع عموما. والدليل على ذلك أمور:

أحدها: النصوص الدالّة على ذلك، كقوله تعالى: ﴿ **وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ** ﴾ (التوبة: ١٢٢)، فورد التحضيض على طائفة لا على الجميع. وقوله: ﴿ **وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ** ﴾ (آل عمران: ١٠٤). وفي القرآن من هذا النحو أشياء كثيرة ورد الطلب فيها نصا على البعض لا على الجميع.

والثاني: ما ثبت من القواعد الشرعية القطعية في هذ المعنى كالإمامة الكبرى، أو الصغرى، وسائر الولايات، فإنه إنما يُطْلَب بها شرعا مَن كان أهلا للقيام بها والإفادة فيها. إذ لا يصحّ أن يُطْلَب بها من لا يُبْدِئ فيها ولا يُعيد؛ فإنه من باب تكليف ما لا يُطاق بالنسبة إلى المكلّف، ومن باب العبث بالنسبة إلى المصلحة المجتلبة أو المفسدة المستدفعة، وكلاهما باطل شرعا.

وبيان ذلك أن الله عزّ وجلّ خلق الخلق غير عالمين بوجوه مصالحهم لا في الدنيا ولا في الآخرة؛ ﴿ **وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَـٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا** ﴾ (النحل: ٧٨)، ثم وضع فيهم العلم بذلك على التدريج والتربية. وطَلَب الناسَ بالتعلُّم والتعليم لجميع ما يُسْتجلَب به المصالح وكافة ما تُدْرَأ به المفاسد، إنهاضا لما جُبِلَ فيهم من تلك الغرائز الفطرية. وفي أثناء العناية بذلك يقوى في كلّ واحد مِنْ الخَلْق ما فُطِر عليه، وما أُلْهِم له من تفاصيل الأحوال والأعمال، فيظهر فيه وعليه، ويبرز فيه على أقرانه ممن لم يُهَيَّأ تلك التَّهْيِئة. فلا يأتي زمان التعقُّل إلا وقد ظهر على ظاهره ما فُطِر عليه في

أوليَّته. فترى واحدا قد تهيَّأ لطلب العلم، وآخر لطلب الرياسة، وآخر للتصنُّع ببعض المِهَن المُحتَاج إليها، وآخر للصِّراع والنِّطاح، إلى سائر الأمور.

هذا، وإن كان كلّ واحد قد غُرِزَ فيه التصرُّف الكليّ، فلا بُدّ ـ في غالب العادة ـ من غلبة بعض المواهب عليه، فعند ذلك ينبغي توجيهُه إلى ذلك التخصُّص، وإعانته عليه، حتى يبرز كل واحد فيما غلب عليه ومال إليه من تلك التخصصات. وبذلك يتربَّى لكلّ فعلٍ هو فرضُ كفاية قومٌ. وبذلك تستقيم أحوال الدنيا وأعمال الآخرة. فأنت ترى أن الترقِّي في طلب الكفاية ليس على ترتيب واحد، ولا هو على الكافة بإطلاق، ولا على البعض بإطلاق، ولا هو مطلوب من حيث المقاصد دون الوسائل، ولا بالعكس؛ بل لا يصحّ أن يُنْظَر فيه نَظَرٌ واحد حتى يُفصَّل بنحو من هذا التفصيل، ويوزَّع في أهل الإسلام بمثل هذا التوزيع، وإلا لم ينضبط القول فيه بوجه من الوجوه. والله أعلم وأحكم.

وقد يصحّ أن يُقال إن فرض الكفاية واجب على الجميع على وَجْهٍ مِن التَّجَوُّز؛ لأن القيام بذلك الفرض قيامٌ بمصلحة عامّة. فهم مطلوبون بسدِّها على الجُملة؛ فبعضهم هو قادر عليها مباشرة، وذلك من كان أهلا لها، والباقون ـ وإن لم يقدروا عليها ـ قادرون على إقامة القادرين. فمن كان قادرا على الولاية فهو مطلوب بإقامتها، ومَن لا يقدر عليها مطلوبٌ بأمر آخر وهو إقامة ذلك القادر وإجباره على القيام بها. فالقادر إذاً مطلوبٌ بإقامة الفرض، وغيرُ القادر مطلوبٌ بتقديم ذلك القادر؛ إذ لا يُتَوّصَّل إلى قيام القادر إلا بالإقامة، من باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. وبهذا الوجه يرتفع مناط الخلاف بين الرأيين، ولا يبقى للمخالفة وجهٌ ظاهر.

المسألة الثانية عشرة

الأشياء المباحة التي أصلُها الإذن في فعلها إلا أنه تقع في طريقها عوارض مضادة لأصل الإباحة، أو يُتَوَقَّع حدوثُها عند فعل ذلك المأذون

فيه، هل يمكن لتلك العوارض أن تُغيِّر حُكْم الإباحة فتنقلب ممنوعة أم لا؟ هذا محل نَظَر وإشكال.

والقول فيه: إن تلك المباحات إمّا أن تكون ممّا ينتمي إلى الضروريات، فيلحق الإنسان ضرَرٌ بالغٌ من تركه، أو مما ينتمي إلى الحاجيات، فيلحق الإنسان بتركه حرج، وإما أن لا تكون من هذين النوعين.

1. فإذا كانت من الضروريات، فلابد من بقائها على الإباحة، وبقاء الإذن في فعلها، وعدم اعتبار ذلك العارض. وذلك لأن المباح الذي لا تقوم الضروريات إلا به يصير واجب الفعل، ولا يبق على أصله من الإباحة. وإذا صار واجبا لم يُعارِضه إلا ما هو مثله في الطرف الآخر أو أقوى منه. ولأن مَحَالّ الاضطرار مُغْتَفَرَة في الشرع، أعني أن إقامة الضرورة مُعْتَبَرَة، وما يطرأ عليه من عارضات المفاسد مُغْتَفَر في جَنْب المصلحة المُجْتَلَبَة؛ كما اغتُفِرَت مفاسدُ أكل الميتة والدم ولحم الخنزير وأشباه ذلك في جَنْب الضرورة لإحياء النفس المُضطَرّة. وكذلك النُّطق بكلمة الكفر أو الكذب حِفْظا للنفس أو المال حالة الإكراه. وما نحن فيه من ذلك النوع، فلا بد فيه من عدم اعتبار العارض للمصلحة الضرورية. ولأنا لو اعتبرنا العوارض ولم نغتفرها لأدى ذلك إلى رفع الإباحة رأسا. وذلك غير صحيح بناء على قاعدة أن المُكَمِّل إذا عاد على أصله بالنقض سقط اعتباره. واعتبار العوارض هنا إنما هي من ذلك الباب. فالبيع والشراء حلال في الأصل؛ فإذا اضْطَرّ إليه وقد عارضَه موانع في طريقه، فاعتبار الموانع يُعَدّ من المُكمّلات، وإذا أدى اعتبارُها إلى إلغاء البيع والشراء أصلا، لزم إهمالها؛ لأنه لا يصحّ للمُكَمِّلات أن تُبطل الأصل.

2. أما إذا كانت من الحاجيات (لا يضطر الإنسان إلى فعلها، ولكن يلحقه من تركها حرج) فالنظر يقتضي ـ أيضا ـ الرجوع إلى أصل الإباحة وترك اعتبار الطوارئ؛ لأنه ثبت في الشرع إباحةُ الممنوعات رفعا للحرج. فإذا كثُرَت المناكر في الطرق والأسواق فلا يمنع ذلك من الخروج إلى تلك

الأماكن من أجل قضاء الحاجات إذا كان في ترك تلك الحاجات حرج بَيِّن ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (الحج: ٧٨).

وعلى أية حال، فإن هذه المسألة قد يظهر فيها خلاف. وقد شدَّد قوم في هذا الأمر على أنفسهم، وهم أهلُ علم يُقْتَدَى بهم، ومنهم من صرَّح في الفتيا بمقتضى الامتناع عن فِعْل المباح واعتبار العوارض. وهؤلاء إنما بَتُّوا في المسألة على أحد وجهين: إمّا أنهم شَهِدوا بعدم الحرج لضعفه عندهم وأنه ممّا هو معتاد في التكاليف. والحرجُ المعتادُ مثلُه في التكاليف غير مرفوع، وإلاّ لزم ارتفاع جميع التكاليف أو أكثرها. وإما أنهم عملوا وأفتوا باعتبار الاصطلاح الواقع في الرُّخَص؛ فنظروا إلى المباح على أنه رخصة، وما دام المباح رخصة فإن الراجحَ تَرْكُه حتى مع عدم وجود العوارض التي فيها مفسدة، فإذا وجدت العوارض لزم تركه من باب أولى. وتفصيل هذه المسألة مذكور في قسم الرُّخَص.

وربما اعترضت في طريق المباح عوارض يقضي مجموعُها برجحان اعتبارها؛ لأنّ ما يلحق فيها من المفاسد أعظمُ مما يلحق في ترك ذلك المباح، ولأنّ الحرج الناتج عنها أعظم منه في الحرج الناتج عن ترك المباح، وهذا أيضا مجالُ اجتهاد. إلا أنه يقال: هل يوازي الحرج اللاحق بترك الأصل الحرج اللاحق بملابسة العوارض أم لا؟

فنقول لا يخلو أن يكون فَقْدُ العوارض بالنسبة إلى هذا الأصل من باب المُكَمِّل له في بابه، أو من باب آخر هو أصلٌ في نفسه.

فإن كان الأول، فلا يصحّ التعارض ولا تساوي المفسدتين، بل مفسدة فَقْد الأصل أعظم. والدليل على ذلك أمور: **أحدها**: أن المُكَمِّل مع مُكَمَّلِه كالصفة مع الموصوف؛ ولـمّا كان فَقْدُ الصفة لا يعود بفَقْد الموصوف على الإطلاق، بخلاف العكس، كان جانبُ الموصوف أقوى في الوجود والعدم، وفي المصلحة والمفسدة، فوجب المحافظة على أصل الموصوف ولو مع إهمال الصفة. **والثاني**: أن الأصل مع مُكمِّلاته كالكليّ مع الجزئي. وقد عُلِمَ أن الكليّ إذا عارضَه الجزئيُّ فلا أثر للجزئي. فكذلك هنا لا أثر

لمفسدة فَقْد المُكَمِّل في مقابلة وجود مصلحة الأصل. **والثالث**: أن المُكَمِّل ـ من حيث هو مُكَمِّل ـ إنما هو مُقَوٍّ لأصل المصلحة ومؤكِّد لها، فذهابه إنَّما هو ذهاب بعض المُكَمِّلات مع أن أصل المصلحة باق. وإذا كان أصل المصلحة باقيا لم يُعارضه ما ليس في رتبته.

وأما إذا كان فَقْدُ العوارض من بابٍ آخر هو أصلٌ في نفسه، فإنه إما أن يكون قد وقع، أو يكون مُتَوَقَّعا. فإن كان مُتَوَقَّعا فقط، فلا أثر له مع وجود الحرج؛ لأن الحرج بترك المباح واقعٌ وهو مفسدة، ومفسدة العارض مُتَوَقَّعَة مُتَوَهَّمَة فلا تعارض الواقع ألبتة. وأما إن كان واقعا، فهو محلّ الاجتهاد في الحقيقة. وقد تكون مفسدة العوارض فيه أكثر من مفسدة ترك المباح، وقد يكون الأمر بالعكس. والنظر في هذا بابه باب التعارض والترجيح.

3. أن لا يكون الأصل المباح من الضروريات ولا من الحاجيات، فلا يضطر الإنسان إلى فعله، ولا يلحق بتركه حرج. وهذا محلّ اجتهاد، وفيه تدخل قاعدة سدّ الذرائع، وقاعدة تعارض الأصل والغالب. وهي مسائل فيها خلاف.

ولمن يقول باعتبار الأصل من الإباحة وعدم النظر إلى العوارض أن يحتجّ بأنّ أصل الإذن راجعٌ إلى معنى ضروري؛ إذ الإباحة ـ التي هي تخيير ـ تلحق بالضروريات التي هي أصول المصالح، فهي في حُكْم الخادم لها إن لم تكن في الحقيقة إياها. ويكون اعتبار المُعَارِض للمباح اعتبارا لمعارض الضروري في الجملة، وإن لم يظهر في التفصيل كونه ضروريا. وإذا كان كذلك، صار اعتبار جانب المباح أرجح من اعتبار جانب مُعَارِضِه. وأيضا، إنْ فُرِضَ عدمُ اعتبار الأصل لأجل مُعَارِضِه المُكَمِّل، وأُطْلِق هذا النظرُ أَوْشَك أن يُصَار فيه إلى الحرج الذي رفعه الشارع؛ لأنه مَظِنَّته؛ إذ عوارضُ المباح كثيرة، فإذا اعتُبِرَت فربّما ضاق المسلك وتعذّر المَخْرَج.

ولمن يرجّح جانب العارض على أصل الإباحة أن يحتجّ بأن مصلحة المباح ـ من حيث هو مباح ـ مُخَيّر في تحصيلها وعدم تحصيلها. وهو دليل على

أنّها لا تبلغ مَبْلَغ الضروريات. وهي كذلك أبدا؛ لأنها متى بلغت مبلغ الضروريات لم تبق مُخيّرا فيها، والحديث عما هو مُخَيَّر فيه. وإذا تخيّر المكلَّفُ فيها فذلك قاض بعدم المفسدة في تحصيلها، في حين أن جانب العارض يقضي بوقوع المفسدة أو توقُّعها، فيقتضي ذلك أن لا يبقى تخيير فيها، وذلك معنى اعتبار العارض الذي يعارض أصل الإباحة. وأيضا فإن أصل المتشابهات داخل تحت هذا الأصل؛ لأن التحقيق فيها أنها راجعة إلى أصل الإباحة، غير أن توقُّع مجاوزتها إلى غير الإباحة هو الذي اعتبره الشارع، فنهى عن الوقوع فيها. وهو أصل قطعي مرجوع إليه في أمثال هذه المطالب، وينافي الرجوع إلى أصل الإباحة. وأيضا فالاحتياطُ للدين ثابتٌ من الشريعة مُخَصِّص لعموم أصل الإباحة.[1]

وأوجه الاحتجاج من الجانبين كثيرة، والقصد التَّنْبيه على أنّها مسألة اجتهادية كما تقدم. والله أعلم.

[1] هذا على التسليم بالقول بأن الأصل في الأشياء الإباحة، حيث إن المسألة مُخْتَلَف فيها. فمن قال: إن الأشياء قبل ورود الشرائع على الحظر، فلا إشكال عنده في اعتبار العوارض؛ لأنها تَرُدُّ الأشياء إلى أصولها. ومن قال الأصل الإباحة أو العفو، فليس ذلك على عمومه باتفاق، بل له مُخَصِّصات، ومن جُمْلَتها أن لا يُعارضه طارئ ولا أصل، وليست مسألتنا بمفقودة المعَارِض.

خطاب الوضع

ينقسم خطاب الوضع إلى خمسة أنواع، هي: الأسباب، والشروط، والموانع، والصحة والبطلان، والعزائم والرخص.

النوع الأول: الأسباب

المسألة الأولى

الأفعال الواقعة في الوجود المقتضية لأمور تُشْرَع لأجلها، أو تُوضع فتقتضيها، على الجملة ضربان: **أحدهما**: خارجٌ عن مَقْدُور المكلَّف، **والآخر**: يصحّ دخوله تحت مقدوره.

1. ما هو خارجٌ عن مَقْدُور المكلَّف: وهذا قد يكون سببا، ويكون شرطا، ويكون مانعا. فالسّبب مثل كون الاضطرار سببا في إباحة الميتة، والسَّلَس سببا في إسقاط وجوب الوضوء لكلّ صلاة مع وجود الخارج النجس، وزوال الشمس أو غروبها أو طلوع الفجر سببا في إيجاب تلك الصلوات، وما أشبه ذلك. والشرط ككون الحول شرطا في إيجاب الزكاة، والبلوغ شرطا في التكليف مطلقا، والرشد شرطا في دفع مال اليتيم إليه، وإرسال الرسل شرطا في الثواب والعقاب، وما كان نحو ذلك. والمانع ككون الحيض مانعا من الوطء والطلاق والطواف بالبيت ووجوب

الصلوات وأداء الصيام، والجنون مانعا من القيام بالعبادات وإطلاق التصرفات، وما أشبه ذلك.

2. ما هو داخلٌ تحت مَقْدُور المكلَّف: وهذا النوع يُنظر فيه من ناحيتين: إحداهما: من جهة كونه داخلا تحت خطاب التكليف، بأن يكون مأمورا به، أو منهيا عنه، أو مأذونا فيه، من جهة اقتضائه للمصالح أو المفاسد جلبا أو دفعا. والثانية من جهة أن الشارع جعله إما سببا، أو شرطا، أو مانعا.

فمثلا النكاح، يُنْظَر إليه من الناحية الأولى فنجده مشروعا ومطلوبا إليه، فهو داخل ضمن خطاب التكليف. وينظر إليه من الناحية الثانية فنجد الشارع قد جعله سببا في حصول التوارث بين الزوجين، وتحريم المصاهرة، وحِلِّية استمتاع الزوجين ببعضيهما. وكذلك ذكاة الحيوان، إذا نظرنا إليها من الناحية الأولى وجدنا أنها داخلة ضمن خطاب التكليف من حيث إنها مأمور بها. وإذا نظرنا إليها من الناحية الثانية وجدنا أن الشارع جعلها سببا لحلية الانتفاع بالأكل في الحيوان المذكى وشرطا فيها. وكذلك القتل والجرح، إذا نُظِرَ إليهما من الناحية الأولى وجدناهما داخلين تحت خطاب التكليف لما ورد من النهي عن فعلهما بغير حق. وإذا نُظِرَ إليهما من الناحية الثانية وجدنا أن الشارع جعلهما سببا للقصاص، وما أشبه ذلك.

وكذلك الأمر في الشروط. فالنكاح مثلا إذا نُظر إليه من الناحية الأولى وجدناه داخلا تحت خطاب التكليف من حيث طَلَبُه أو الإذنُ فيه. وإذا نظرنا إليه من الناحية الثانية وجدنا الشارع جعله شرطا في وقوع الطلاق، أو في حِلِّ مراجعة المطلَّقة ثلاثا. وكذلك الأمر في الطهارة مع الصلاة، والنية في صحّة العبادات.

وأما المانع، فمثلا نكاح إحدى الأختين إذا نُظِر إليه من الناحية الأولى وجدناه داخلا ضمن خطاب الشارع بكونه مأذونا فيه. وإذا نظرنا إليه من الناحية الثانية وجدنا الشارع قد جعله مانعا من نكاح الأخت الأخرى. والكفر إذا نظرنا إليه من الناحية الأولى وجدناه داخلا ضمن

خطاب التكليف بكونه منهيا عنه. وإذا نظرنا إليه من الناحية الثانية وجدنا الشارع جعله مانعا من قبول الطاعات، وما أشبه ذلك.

وقد يكون الأمرُ الواحدُ سببا، وشرطا، ومانعا؛ ولكن ليس في شيء واحد في وقت واحد. فإذا وقع سببا لحكم شرعي فلا يكون شرطا فيه نفسه ولا مانعا له لما في ذلك من التدافع، وإنما يكون سببا لحكم وشرطا لآخر ومانعا لآخر. كالإيمان هو سبب في الثواب، وشرط في وجوب الطاعات أو في صحتها، ومانع من القصاص منه للكافر.

المسألة الثانية

مشروعية الأسباب لا تستلزم مشروعية المُسَبَّبات، وإن صحّ التلازمُ بينهما عادة. ومعنى ذلك أن الأسباب إذا تعلَّق بها حُكمٌ شرعيّ من إباحة أو ندب أو منع أو غيرها من أحكام التكليف، فلا يلزم أن تتعلَّق تلك الأحكام بمُسَبَّباتها، وإن وقع أحيانا الاتفاق بين الحكمين. ومعنى هذا أن حُكْمَ المُسَبَّب ناشئ عن أمر آخر غير خطاب التكليف المتعلِّق بالسَّبب.

وأساس المسألة ما ثبت في علم الكلام مِن أنّ المطلوب من المكلَّف فعل الأسباب، أما المُسَبَّبات فهي من فعْل الله وحُكْمه. وممّا يدلّ على ذلك ما يقتضي ضمان الرزق كقوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ (هود: ٦)، وليس المراد عدم طلب أسباب الرزق، بل حصولُ الرِّزق المُتَسَبَّب إليه. وفي الحديث: "اعْقِلْهَا وَتَوَكَّلْ"،[1] فأمره بالأخذ بالأسباب، ثم التوكل على الله في حصول النتيجة. ومما يبيِّنه أيضا قوله تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تُمْنُونَ ۝٥٨ ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلْخَٰلِقُونَ﴾ (الواقعة: ٥٨-٥٩)، وقوله: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ ۝٦٣ ءَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلزَّٰرِعُونَ﴾ (الواقعة: ٦٣-64). فجعل الله تعالى للناس العمل بالأسباب ليجازوا عليها، ثم الحكم فيها لله وحده. والخلاصة أن مكاسب العباد تتعلق بالأسباب دون المسَبَّبات (النتائج)، فلا

[1] **سنن الترمذي**: كتاب صفة القيامة والرقائق والورع عن رسول الله، الباب الأخير.

يتعلَّق التكليفُ وخطابُه إلا بما يكتسبه العبد، وبذلك يخرج وقوع المُسَبَّبات عن خطاب التكليف. وينبني على هذا الأصل المسألة التالية.

المسألة الثالثة

لا يلزم في تعاطي الأسباب من جهة المكلَّف الالتفاتُ إلى المُسَبَّبات ولا القصدُ إليها، بل المقصود منه الجريان تحت الأحكام الموضوعة لا غير: أسبابا كانت أو غير أسباب، مُعَلَّلَة كانت أو غير مُعَلَّلة. وهذا مبنيٌّ على أمرين:

أحدهما: ما تقدّم ذكره من أنّ المُسَبَّبات راجعة إلى الخالق تعالى المُسَبِّب لها، وعليه فالأحرى بالمكلَّف أن يهتم بمراعاة ما هو راجع لكسبه، وهو الأسباب.

والثاني: أن من المطلوبات الشرعية ما يكون للنفس فيه حظ، فيؤدي التطلُّع إلى المُسَبَّبات إلى تغليب حظ النفس. في حين أن ترك حظ النفس أولى. وقد كان العُبَّادُ من هذه الأمة ـ ممن يُعْتَبَر مثْلُه ههنا ـ أخذوا أنفسَهم بتخليص الأعمال عن شوائب الحظوظ، حتى عَدُّوا ميلَ النفوس إلى بعض الأعمال الصالحة من جملة مكائدها. وجعلوا من الأسس التي يبنون عليها ـ عند تعارض الأعمال وتقديم بعضها على بعض ـ أن يقدِّموا ما لا حَظَّ للنفس فيه، أو ما ثَقُلَ عليها؛ حتى لا يكون لهم عملٌ إلاّ على مُخالفة مَيْل النفس. وذلك دليل على صحة الإعراض عن المُسَبَّبات عند طلب الأسباب. فإذاً، ليس من شرط الدخول في الأسباب المشروعة الالتفات إلى المُسَبَّبات. وهذا أيضا جَارٍ في الأسباب الممنوعة كما يجري في الأسباب المشروعة. ولا يقدح عدم الالتفات إلى المُسَبَّب في حصول الثواب والعقاب؛ فإن الثواب والعقاب يجريان على تحصيل الأسباب خاصة.

المسألة الرابعة

وضعُ الأسباب يستلزمُ قصدَ الشارع الذي وضع الأسباب إلى ترتُّب المُسَبَّبات عليها. والدليل على ذلك أمور:

أحدها: أن العقلاء قاطعون بأن الأسباب لا توضع أسبابا لأنفسها من حيث هي موجودات فقط، بل بقصد ما ينشأ عنها من المُسَبَّبات.

والثاني: أن الأحكام الشرعية إنما شُرِعَت لجلب المصالح أو درء المفاسد وهي مسبَّبَاتها قطعا. فإذا كنا نعلم أن الأسباب إنما شُرِعَت لأجل المُسَبَّبَات لزم من القصد إلى الأسباب القصدُ إلى المُسَبَّبات.

فإن قيل: فكيف هذا مع ما تقدّم من أنّ المُسَبَّبَات غير مقصودة للشارع من جهة الأمر بالأسباب؟ **فالجواب**: أن ما تقدّم هو بمعنى أن الشارع إنَّما طلب من المكلَّفين تحصيل الأسباب لا المُسَبَّبَات، فخطاب التكليف مُوجَّه إلى تحصيل الأسباب دون المُسَبَّبَات. أما مضمون هذه المسألة فهو أن الشارع قاصد من وضع الأسباب أن تترتب عليها مُسَبَّبَاتها، بصرف النظر عن كون تلك المُسَبَّبَات داخلة تحت فعل المكلَّف أم لا.

المسألة الخامسة

إذا ثبت أنه لا يلزم القصدُ إلى المُسَبَّب، فللمكلَّف تركُ القصدِ إليه بإطلاق، وله القصد إليه. أما الأول فما تقدم في المسألة الثالثة يدلّ عليه. فإذا قيل لك: لِمَ تكتسب لمعاشك بالزراعة أو بالتجارة أو بغيرها؟ قلتَ: لأن الشارع ندبني إلى تلك الأعمال؛ فأنا أعمل على مقتضى ما أُمِرْتُ به. كما أنه أمرني أن أصلي وأصوم وأزكي وأحج إلى غير ذلك من الأعمال التى كلفني بها. فإن قيل لك: إنّ الشارع أمر ونهى لأجل المصالح، قلتَ: نعم، وذلك إلى الله لا إليّ، فإن الذى إليّ التّسبُّب، وحصول المُسَبَّبَات ليس إليّ. فأصرف قصدي إلى ما جُعِل إليّ، وأَكِلُ ما ليس لي إلى من هو له.

وأما أن للمكلَّف القصدُ إلى المُسَبَّب، فكما إذا قيل لك: لِمَ تكتسب؟ قلتَ: لأقيم صلبي، وأقوم في حياة نفسي وأهلي، أو لغير ذلك من المصالح التى توجد عن السبب. فهذا القصدُ إذا قارن التَّسَبُّبَ صحيحٌ؛ لأنه التفاتٌ إلى العادات الجارية. وقد قال الله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ

﴿جَمِيعًا مِّنْهُۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الجاثية:١٣)، وقال: ﴿فَٱنتَشِرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ﴾ (الجمعة: ١٠)، فمن حيث عبّر بالقصد إلى الفضل عن القصد إلى السبب الذي هو الاكتساب، وسِيق مَسَاق الامتنان من غير إنكار، أشْعَر بصحّة ذلك القصد. وهذا جارٍ في أمور الآخرة كما هو جار في أمور الدنيا. وأيضا فإنما محصول هذا أن يَبْتَغِي ما يهيِّءُ الله له بهذا السبب، فهو راجع إلى الاعتماد على الله في أن يرزقه مُسَبَّبا يقُومُ به أمرُه ويصلُح به حالُه. وهذا لا نكير فيه شرعا.

فإن قيل: هل يجري هذان الوجهان في جميع الأحكام العادية والعبادية أم أنه خاص بالمعاملات دون العبادات؟ **فالجواب**: أن هذا يجري في النوعين: الأحكام العبادية، وأحكام المعاملات. فللمكلّف أن يكتفي بالإتيان بالأسباب دون نظر إلى النتائج، وله أن يقصد إلى النتائج؛ لأن كلا النوعين من الأحكام مُعَلَّل بمصالح العباد في الدنيا والآخرة، وإن كانت أحكام المعاملات . في الغالب . مُعلَّلة على التفصيل، أما أحكام العبادات فهي مُعلَّلة على الجُملة لا على التفصيل.

وهنا نقطة، وهي أن المجتهد في اجتهاده يحتاج إلى النظر في المُسَبَّبات؛ لأنه إنما يتسع مجال اجتهاده بإجراء العلل والالتفات إليها. ولولا ذلك لم يستقم له إجراء الأحكام على وفق المصالح إلا بنص أو إجماع، فيبطل القياس؛ وذلك غير صحيح. فلا بدّ من الالتفات إلى المعاني التى شُرِعَت لها الأحكام، والمعاني هي مُسَبَّبات الأحكام. هذا في الاجتهاد، أما في العمل في حق نفسه فينطبق عليه ما ينطبق على غيره من جريان الوجهين السابق ذكرهما. فإذا سمع قوله عليه السلام: "لا يَقْضِي الْقَاضِي وَهُوَ غَضْبَانُ"،[1] نظر إلى علة منع القضاء فرآه الغضب؛ وحكمته تشويش الذهن عن استيفاء الحِجَاج بين الخصوم؛ فأَلْحَقَ بالغضب الجوع والشبع

[1] **سنن الترمذي**: كتاب الأحكام عن رسول الله، باب ما جاء لا يقضي القاضي وهو غضبان.

المفرطين، والوجع، وغير ذلك مما فيه تشويش الذهن. هذا على مستوى الاجتهاد. أما على مستوى العمل، فإنه إذا كان قاضيا ووجد في نفسه شيئا من تلك العلل، فله أن يؤجل القضاء لمجرد الامتثال للنهي دون نظر إلى المصلحة المقصودة من ذلك، وله أن يمتنع قاصدا إلى تحقيق المُسَبَّب الذي قصده الشارع من ذلك النهي (درء مفسدة عدم استيفاء الحجج). وفي الحالين يحصل مقصود الشارع من النهي.

المسألة السادسة

للقيام بالأسباب مراتب تتفرع على القسمين السابق ذكرهما. فالقصد إلى المُسَبَّبَات عند فعل الأسباب له ثلاث مراتب، وعدم القصد إلى المُسَبَّبات عند فعل الأسباب له ثلاث مراتب أيضا.

أما مراتب القصد إلى المُسَبَّبَات عند فعل الأسباب فهي:

1. أن يقوم الشخص بالأسباب معتقداً أنه هو الفاعل للمُسَبَّبَات المولِّد لها. وهذا شرك أو مُضَاهٍ له، والعياذ بالله؛ لأن الأسباب ليست فاعلة بنفسها، وإنما الفاعل هو الله خالق كل شيء؛ ﴿**وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ**﴾ (الصافات: ٩٦)، وفي الحديث: "أَصْبَحَ مِنْ عِبَادِي مُؤْمِنٌ بِي وَكَافِرٌ، فَأَمَّا مَنْ قَالَ مُطِرْنَا بِفَضْلِ اللَّهِ وَرَحْمَتِهِ فَذَلِكَ مُؤْمِنٌ بِي كَافِرٌ بِالْكَوْكَبِ، وَأَمَّا مَنْ قَالَ مُطِرْنَا بِنَوْءِ كَذَا وَكَذَا فَذَلِكَ كَافِرٌ بِي مُؤْمِنٌ بِالْكَوْكَبِ"،[1] فإن المؤمن بالكوكب الكافر بالله هو الذي جعل الكوكب فاعلا بنفسه.

2. أن يدخل في السبب على أن المُسَبَّب يكون عنده عادة. ومحصوله طلبُ المُسَبَّب بفعلٍ لسبَبٍ، لا باعتقاده استقلال السبب في إيجاد المُسَبَّب، بل من جهة كونه موضوعا على أنه سبب لمُسَبَّب. والقصد إلى المُسَبَّب من هذا الوجه ليس بخارج عن مقتضى عادة الله في خلقه، ولا هو مناف لكون المُسَبَّب واقعا بقدرة الله تعالى؛ فإن قدرة الله تظهر عند وجود السبب وعند عدمه. وهذا هو غالب أحوال الخلق في الدخول في الأسباب.

---

[1] **موطأ مالك:** كتاب النداء للصلاة، باب الاستمطار بالنجوم.

3. **أن يدخل في السبب على أن المُسَبَّب من الله تعالى**. فيكون الغالب على صاحب هذه المرتبة اعتقاد أنه مُسَبَّب عن قدرة الله وإرادته، من غير تحكيم لكونه سببا. وحاصله يرجع إلى عدم اعتبار السبب في المُسَبَّب من جهة نفسه، واعتباره فيه من جهة أن الله مُسَبِّبه. وذلك صحيح.

أما مراتب عدم القصد إلى المُسَبَّبَات عند فعل الأسباب فهي:

1. أن يقوم بفعل السبب من حيث هو ابتلاء للعباد وامتحان لهم لينظر كيف يعملون، من غير التفات إلى غير ذلك. وهذا مَبْنِيّ على أن الأسباب والمُسَبَّبات موضوعة في هذه الدار ابتلاء للعباد وامتحانا لهم، فإنها طريق إلى السعادة أو الشقاوة. فإذا كانت كذلك، فالآخذ لها من هذه الجهة آخذٌ لها من حيث وُضِعَت مع التّحقُّق بذلك فيها. وهذا صحيح. وصاحب هذا القصد مُتعبِّدٌ لله بما تسبّب به منها.

2. أن يقوم بفعل السبب مع عدم الالتفات إلى الأسباب والمُسَبَّبات جميعا. وذلك بحكم قصد التجرُّد عن الالتفات إلى الأسباب من حيث هي أمور محدثة، بناء على أن من متطلبات إفراد المعبود بالعبادة أن لا يشرك معه في قصده سواه، واعتمادا على أن التشريك في القصد خروج عن خالص التوحيد بالعبادة. وهو تدقيق في نفي الشرك في العبادة. وهو أيضا في موضعه صحيح.

3. أن يدخل في السبب بحكم الإذن الشرعي مجردا عن النظر في غير ذلك؛ وإنما توجُّهه في القصد إلى السبب تلبية للأمر لتحقُّقه بمقام العبودية؛ لأنه لما أُذنَ له في السبب أو أُمرَ به لَبَّاه من حيث قصد الآمر في ذلك السبب. وقد تبيّن له أنه مُسبِّبه، وأنه أجرى العادة به، ولو شاء لم يُجْرِها، كما أنه قد يخرقها إذا شاء، وعلى أنه ابتلاء وتمحيص، وعلى أنه يقتضي صدق التوجّه به إليه. فدخل على ذلك كله، فصار هذا القصد شاملا لجميع ما تقدم.

المسألة السابعة

الأسباب نوعان: إما تكون مَنْهِيًّا عن فعلها، أو لا. فإذا كانت منهيا

عن فعلها فلا إشكال في كون المكلَّف مطلوبا بعدم فعلها، سواء قصد فاعلُ السبب وقوع المُسَبَّب أم لا، وسواء ترتب على فعل السبب وقوعُ المُسَبَّب أم لا.

وأما إذا كان الدخول في السبب غير منهيّ عنه، فلا يُطْلَب من المكلَّف الامتناع عن التَّسبُّب في جميع المراتب المذكورة أدناه:

1. إذا فرضنا نفس التسبب مباحا أو مطلوبا على الجملة، فاعتقاد المعتقد لكون السبب هو الفاعل يكون معصية قارنت ما هو مباح أو مطلوب، ولكن تلك المعصية لا تُبْطل التَّسَبُّب.

2. إذا فعل السبب على أن المُسَبَّب ينتج عنه عادة، فهو يعتمد على جريان العادات، والغالب فيها وقوع المُسَبَّبات عن أسبابها، فهذا التَّسَبُّب أيضا صحيح. لأن ترك التَّسَبُّب في هذه الحال يكون كالإلقاء باليد إلى التهلكة، أو هو هو. ولأجل هذا قالوا في المضطر إنه إذا خاف الهلكة وجب عليه السؤال، أو الاستقراض، أو أكل الميتة ونحوها. ولا يجوز أن يترك نفسه حتى يموت. ولذلك قال مسروق: ومن اضطُرّ إلى شيء مما حرم الله عليه فلم يأكل ولم يشرب حتى مات دخل النار.

3. أن يدخل في السبب على أن المُسَبَّب من الله تعالى. فيكون الغالب على صاحب هذه المرتبة اعتقاد أنه مُسَبَّب عن قدرة الله وإرادته، من غير تحكيم لكونه سببا. وصحة التسبب في هذه أيضا ظاهر. إلا أنه يبقى فيها بحث: هل يكون صاحبُها بمنزلة صاحب المرتبة الثانية، أم لا؟ فإطلاق كلام الفقهاء يقتضي عدم التفرقة بينهما، أما أحوال المتوكلين ممن دخل تحت ترجمة التصوف فلا تقتضي ذلك.

والذي يظهر في المسألة نظر آخر: وذلك أن هذه المرتبة تكون علمية وتكون حالية. فإذا كانت علمية فهي شبيهة بالمرتبة الثانية؛ إذْ كان واجبا على كل مؤمن أن يعتقد أن الأسباب غير فاعلة بأنفسها، وإنما الفاعل فيها مُسَبِّبُها سبحانه وتعالى، لكن عادته في خلقه جارية بمقتضى العوائد المطّردة، وقد يخرقها إذا شاء لمن شاء.

أما إذا كانت حالية فإن الشخص ينظر إلى أنه من حيث كانت الأسباب والمُسَبَّبات جميعا بيَد الخالق الفاعل، فإن للخالق أن يفعل بالأسباب وبدونها. وإذا غلب على المكلَّف هذا الشعور يكون مع السبب أو بدونه على حالة واحدة. فإنه إذا جاع مثلا فأصابته مخمصة فسواء عليه أتسبَّب أم لا؛ لأنه على بيِّنَة أن السبب والمُسَبَّب بيد الله تعالى. فلا يشعر في هذه الحال أن تَرْكَه للسبب يكون إلقاء باليد إلى التهلكة، ولا يكون فعله داخلا تحت النهي الوارد في هذه الآية. والحاصل أن من تحقق بأنّ تَرْك السّبب كفعله بالنسبة إلى ضمان الله تعالى الرزق، صحّ أن يُقال إنه لا يجب عليه التَّسَبُّب فيه؛ ولذلك نجد أصحاب الأحوال يركبون الأهوال، ويقتحمون الأخطار، ويلقون بأيديهم إلى ما هو عند غيرهم تَهْلُكَة، فلا يكون عندهم كذلك؛ بناء على أن ما هم فيه من مواطن الغرر وأسباب الهلكة يستوي مع ما هو عندنا من مواطن الأمن وأسباب النجاة.

ومثال ذلك ما حكى عياض عن الحسن بن نصر السوسي من فقهاء المالكية أن ابنه قال له في سَنَة غلا فيها السِّعر: يا أبت اشتر طعاما فإني أرى السعر قد غلا. فأمر ببيع ما كان في داره من الطعام، ثم قال لابنه: لَسْتَ من المتوكلين على الله، وأنت قليل اليقين؛ كأن القمح إذا كان عند أبيك ينجِّيك من قضاء الله عليك! من توكل على الله كفاه الله.

فإن قيل: فصاحب هذه المرتبة أيّ الأمرين أفضل له: الدخول في السبب أم تركه؟ **فالجواب** أن الصحابة. على كونهم أعرف العارفين بالله، وأعلاهم يقينا وزهدا. قد ندبهم رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى الدخول في الأسباب المقتضية لمصالح الدنيا، كما أمرهم بالأسباب المقتضية لمصالح الآخرة، ولم يتركهم مع هذه الحالة. فدلّ ذلك على أن الأفضل ما دلَّهم عليه. وفي الحديث أنه صلى الله عليه وسلم قال للرجل الذي سأله: "يَا رَسُولَ اللَّهِ أَعْقِلُهَا وَأَتَوَكَّلُ؟ أَوْ أُطْلِقُهَا وَأَتَوَكَّلُ؟ قَالَ: اعْقِلْهَا وَتَوَكَّلْ "[1].

---

[1] **سنن الترمذي**: كتاب صفة القيامة والرقائق والورع عن رسول الله، الباب الأخير.

4. وهي مرتبة الدخول في الأسباب من حيث هي ابتلاء للعباد وامتحان لهم، فصحَّة التسبب فيها أيضا ظاهرة. فإن الأسباب قد صارت عند صاحبها تكليفا يُبْتَلَى به على الإطلاق، لا يختص ذلك بأسباب العبادات، بل يشمل أيضا أسباب المعاملات. ونظر صاحب هذه المرتبة في الأسباب مثل نظره في العبادات، يعْتَبِر فيها مجرّد الأسباب، ويدع المُسَبَّبات لمُسَبِّبها.

5. مرتبة الدخول في الأسباب مع عدم الالتفات إلى الأسباب والمُسَبَّبات جميعا. فالتّسَبّب فيها صحيح أيضا؛ لأن صاحبها وإن لم يلتفت إلى السبب من حيث هو سبب، ولا إلى المُسَبَّب من باب أحرى، وإنما صارت قُرَّة عينه لكونها سُلَّما إلى المُتَعّبَّد إليه بها، إلا أن صاحب هذه المرتبة مأخوذ في تجريد الأغيار على الجملة. فربما رمى من الأسباب بما ليس بضروري، واقتصر على ما هو ضروري، وضيَّق على نفسه المجال فيها فرارا من تكاثرها على قلبه، حتى يصحّ له اتِّحاد الوِجْهَة. وإذا كانت الأسباب موصلة إلى المطلوب، فلا شك في أخذها في هذه الرتبة؛ إذ من جهتها يصحّ المطلوب.

6. مرتبة الدخول في السبب بحكم الإذن الشرعي مجردا عن النظر في غير ذلك. ولمَّا كانت هذه المرتبة جامعة لأشتات ما ذُكِرَ قَبْلها، كان ما يشهد لمَا قبلها شاهدا لها. غير أن ذلك فيها مُعْتَبَر من جهة صفة العبودية وامتثال الأمر لا من جهة أمر آخر. فسواء عليه أكان التكليف ظاهر المصلحة أم غير ظاهرها، كل ذلك تحت قصد العبد امتثال أمر الله.

المسألة الثامنة

إيقاع السبب يُعَدّ بمنزلة إيقاع المُسَبَّب، سواء قصد ذلك فاعل السبب أو لم يقصد. لأنه لَمّا جُعِلَ مُسَبَّبا عنه في مجرى العادات، عُدَّ كأنه فاعلٌ له مباشرة.

ومن أدلة ذلك في الشرع حديث: "مَنْ سَنَّ سُنَّةً حَسَنَةً فَعُمِلَ بِهَا كَانَ لَهُ أَجْرُهَا وَمِثْلُ أَجْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا لا يَنْقُصُ مِنْ أُجُورِهِمْ شَيْئًا، وَمَنْ سَنَّ

سُنَّةً سَيِّئَةً فَعُمِلَ بِهَا كَانَ عَلَيْهِ وِزْرُهَا وَوِزْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا مِنْ بَعْدِهِ لا يَنْقُصُ مِنْ أَوْزَارِهِمْ شَيْئًا "،[1] وحديث: "مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَغْرِسُ غَرْسًا إِلا كَانَ مَا أُكِلَ مِنْهُ لَهُ صَدَقَةً، وَمَا سُرِقَ مِنْهُ لَهُ صَدَقَةٌ، وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ مِنْهُ فَهُوَ لَهُ صَدَقَةٌ، وَمَا أَكَلَتْ الطَّيْرُ فَهُوَ لَهُ صَدَقَةٌ، وَلا يَرْزَؤُهُ أَحَدٌ إِلا كَانَ لَهُ صَدَقَةٌ".[2] وإذا كان كذلك، فالداخل في السبب إنما يدخل فيه مقتضيا لمُسَبَّبه؛ لكن تارة يكون مقتضيا له على الجملة والتفصيل، وإن كان غير محيط بجميع التفاصيل؛ وتارة يدخل فيه مقتضيا له على الجملة لا على التفصيل. وذلك أن ما أمر الله به فإنما أمر به لمصلحة يقتضيها فعله؛ وما نهى عنه فإنما نهى عنه لمفسدة يقتضيها فعله. فإذا فعل فقد دخل على شرط أنه يتسبب فيما تحت السبب من المصالح أو المفاسد. ولا يخرجه عن ذلك عدم علمه بالمصلحة أو المفسدة أو بمقاديرهما؛ فإن الأمر قد تضمن أن في إيقاع المأمور به مصلحة علمها الله، ولأجلها أمر به؛ والنهي قد تضمن أن في إيقاع المنهي عنه مفسدة علمها الله، ولأجلها نهى عنه. فالفاعل ملتزم لجميع ما ينتجه ذلك السبب من المصالح أو المفاسد، وإن جهل تفاصيل ذلك.

فإن قيل: أَيُثَابُ أو يُعَاقَبُ على ما لم يفعل؟ فالجواب: أن الثواب والعقاب إنما ترتّب على ما فعله وتعاطاه، لا على ما لم يفعل. لكن الفعل يُعتبر شرعا بما يكون عنه من المصالح أو المفاسد، وقد بيَّن الشرع ذلك وميَّز بين ما يعظم من الأفعال مصلحتُه فجعله ركنا، أو مفسدته فجعله كبيرة، وبيَّن ما ليس كذلك فسماه في المصالح إحسانا، وفي المفاسد صغيرة.

المسألة التاسعة

ما ذُكِر في المسائل السابقة من أن المكلَّف إنما هو مُكلَّف بفعل الأسباب دون تحقُّق المُسَبَّبات، إذا اعتُبِر ينبني عليه أمور:

---

[1] **سنن ابن ماجه:** كتاب المقدمة، باب من سن سنة حسنة أو سيئة.

[2] **صحيح مسلم:** كتاب المساقاة، باب فضل الغرس والزرع.

أحدها: أن فاعل السبب إذا أتى به باختياره، وبكمال شروطه وانتفاء موانعه، ثم بعد الفراغ منه زعم أنه قصد أن لا يقع مُسَبَّبه فقد قَصَد مُحَالا، وتكلَّف رفع ما ليس له رفعه، ومنع ما لم يجعل له منعه. فمن عقد نكاحا بكامل شروطه الشرعية، ثم زعم بعد تمام العقد أنه غير قاصد أن تترتب عليه آثاره من حل المعاشرة، ووجوب النفقة والسكنى، وغير ذلك، فقد وقع قصدُه عبثا، ووقع المُسَبَّب الذي أوْقَع سَبَبَه، وكان ملزما به. وكذلك من عقد بيعا مستوفي الأركان والشروط، ثم زعم أنه لم يقصد به مُسَبَّبه، من انتقال الملك واستحقاق الثمن. ومثله في العبادات إذا أدى الشخص الصلاة أو الصوم أو الحج بجميع الشروط والأركان، وبعد الفراغ منها قصد في نفسه أن ما أوقع من العبادة لا يصحّ له، أو لا ينعقد قُرْبَة، وما أشبه ذلك، فهو لغو لا اعتبار له. ولكن الأمر يختلف عما إذا قصد هذا القصد قبل الشروع في تلك العبادة أو أثناء القيام بها، فإنه يكون مبطلا للنية التي هي شرط صحة في تلك العبادات.

وضابط هذا أن القصد إذا وقع تابعا للعمل، أي بعد الفراغ منه واستقراره فلا يؤثر فيه، أما إذا كان مقارنا للعمل فإنه يؤثر فيه.

ومن أدلة ذلك ما وقع في قصة بريرة عندما اشترط مالكها أن يبقى له الولاء بعد عتقها، فرفض الرسول وأبطله، لأن العتق سبب للولاء، فإذا وقع السبب وقع معه المُسَبَّب تلقائيا، ولم يصحّ لأحد إبطاله. ففي الحديث عن عائشة رضي الله عنها قالت: "جَاءَتْنِي بَرِيرَةُ فَقَالَتْ: كَاتَبْتُ أَهْلِي عَلَى تِسْعِ أَوَاقٍ فِي كُلِّ عَامٍ أَوَقِيَّةٌ فَأَعِينِينِي، فَقُلْتُ: إِنْ أَحَبَّ أَهْلُكِ أَنْ أَعُدَّهَا لَهُمْ وَيَكُونَ وَلاؤُكِ لِي فَعَلْتُ. فَذَهَبَتْ بَرِيرَةُ إِلَى أَهْلِهَا فَقَالَتْ لَهُمْ فَأَبَوْا ذَلِكَ عَلَيْهَا، فَجَاءَتْ مِنْ عِنْدِهِمْ وَرَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَالِسٌ فَقَالَتْ: إِنِّي قَدْ عَرَضْتُ ذَلِكَ عَلَيْهِمْ فَأَبَوْا إِلا أَنْ يَكُونَ الْوَلاءُ لَهُمْ، فَسَمِعَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَخْبَرَتْ عَائِشَةُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: خُذِيهَا وَاشْتَرِطِي لَهُمْ الْوَلاءَ، فَإِنَّمَا الْوَلاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ. فَفَعَلَتْ عَائِشَةُ".[1]

---

[1] **صحيح البخاري**: كتاب البيوع، باب إذا اشترط شرطاً في البيع لا يحل.

هذا حكم الأسباب إذا فُعِلَت باستكمال شرائطها وانتفاء موانعها، وأما إذا لم تُفْعَل الأسباب على ما ينبغي، ولا استكملت شرائطها، ولم تنتف موانعها، فلا تقع مُسَبَّباتُها شاء المكلف أو أبى؛ لأن المُسَبَّبات ليس وقوعُها أو عدم وقوعها لاختياره. وأيضا فإن الشارع لم يجعلها أسبابا مقتضية إلا مع وجود شرائطها وانتفاء موانعها، فإذا لم تتوفر لم يستكمل السبب أن يكون سببا شرعيا. يستوي في ذلك القول بأن الشروط وانتفاء الموانع أجزاء من الأسباب، والقول بأنها مستقلة عنها؛ فالثمرة واحدة. وأيضا لو اقتضت الأسباب مُسَبَّباتها وهي غير كاملة بمشيئة المكلّف، أو ارتفعت اقتضاآتها وهي تامة، لم يكن لمَا وضع الشارع منها فائدة، ولكان وضعُه لها عبثا؛ لأن معنى كونها أسبابا شرعية هو أن تقع مُسَبَّباتها شرعا، ومعنى كونها غير أسباب شرعا أن لا تقع مُسَبَّباتها شرعا. فإذا كان اختيار المكلّف يقلب حقائقها شرعا، لم يكن لها وضع معلوم في الشرع.

الثاني: أن الفاعل للسبب لمَّا علم أنه ليس إليه إيجاد المُسَبَّب، فلو وكَّلَه إلى فاعله (الخالق سبحانه وتعالى) وصَرَف نظرَه عنه، كان أقرب إلى الإخلاص والتفويض والتوكل على الله تعالى، والصبر على الدخول في الأسباب المأمور بها، والخروج عن الأسباب المحظورة، والشكر، وغير ذلك من المقامات السَنِيَّة، والأحوال المرضية.

أما الإخلاص؛ فلأن المكلّف إذا لبّى الأمر والنهي في السبب من غير نظر إلى ما سوى الأمر والنهي، كان خارجا عن حظوظه، قائما بحقوق ربه، واقفا موقف العبودية؛ بخلاف ما إذا التفت إلى المُسَبَّب وراعاه، فإنه عند الالتفات إليه متوجّه شطرَه، فصار توجُّهه إلى ربّه بالسبب، بواسطة التوجُّه إلى المُسَبَّب. ولا شك في تفاوت ما بين الرتبتين في الإخلاص.

وأما التفويض؛ فلأنه إذا علم أن المُسَبَّب ليس بداخل تحت ما كُلِّف به، ولا هو من نمط مقدوراته، كان راجعا بقلبه إلى مَنْ إليه ذلك وهو الله سبحانه، فصار متوكلا ومفوضا.

وأما الصبر والشكر؛ فلأنه إذا كان ملتفتا إلى أمر الآمر وحده، متيقّنا أن

بيده ملاك المُسَبَّبات وأسبابها، وأنه عبد مأمور، وقف مع أَمْرِ الآمِر، ولم يكن له من ذلك محيد ولا زوال، وألزم نفسه الصبر على ذلك. فإذا وقع المُسَبَّب كان من أشكر الشاكرين؛ إذْ لا أن تسببُّه هو الذي أعطاه تلك النتيجة، وإنما هو فضل خالق الأسباب والمُسَبَّبات وكرمه عز وجل. أما لو كان ملتفتا إلى المُسَبَّب، فالسبَّب قد يُنْتِج وقد لا يُنْتِج، فإذا أنتج فرح، وإذا لم يُنْتِج لم يرضَ بقسم الله ولا بقضائه، وربما مَلّ السبب فتركه، وربما سئم منه فثقل عليه. وهذا يُشْبِه من يعبد الله على حَرْف.

الثالث: ومنها أن تارك النظر في المُسَبَّب بناء على أنّ أمرَه لله، إنما هَمُّه السبب الذي دخل فيه. فيكون في غاية الحفظ له والمحافظة عليه، والنصيحة فيه. ولو كان قصده المُسَبَّب من السبب لكان مَظنَّة لأخذ السبب على غير أصالته، وعلى غير قصد التَّعَبُّد فيه؛ فربما أدى إلى الإخلال به وهو لا يشعر، وربما شعر بذلك الإخلال ولكنه لا يهتم به لأن تركيزه على حصول المُسَبَّب. ومن هنا تنجَرّ مفاسد كثيرة. وهو أصل الغش في الأعمال العادية والعبادية، بل هو أصل في الخصال المهلكة.

الرابع: أن صاحب هذه الحالة مستريح النفس، ساكن البال، مُجْتَمع الشمل، فارغ القلب من تعب الدنيا، متوحِّد الوِجْهة، فهو بذلك طيب المَحْيَا، مُجَازَى في الآخرة. وأيضا ففيه كفاية جميع الهموم بجعل همِّه همًّا واحدا، بخلاف من كان ناظرا إلى المُسَبَّب بالسبب، فإنه ناظرٌ إلى كلّ مُسَبَّب في كلّ سبب يتناوله، وذلك مُشَتِّت للبال، ومُشْغِل للقلب. وقد جاء في الحديث: "مَنْ جَعَلَ الْهُمُومَ هَمًّا وَاحِدًا هَمَّ آخِرَتِهِ كَفَاهُ اللَّهُ هَمَّ دُنْيَاهُ، وَمَنْ تَشَعَّبَتْ بِهِ الْهُمُومُ فِي أَحْوَالِ الدُّنْيَا لَمْ يُبَالِ اللَّهُ فِي أَيِّ أَوْدِيَتِهَا هَلَكَ"[1]. والزهد ليس قِلَّة المال، بل هو حال للقلب يُعبَّر عنها. إن شئت. بما تقرّر من الوقوف مع التّعبُّد بالأسباب من غير مراعاة لحصول المُسَبَّبات.

الخامس: أن تارك النظر في المُسَبَّب أعلى مرتبة وأزكى عملا إذا كان

[1] **سنن ابن ماجه**: كتاب المقدمة، باب الانتفاع بالعلم والعمل به.

عاملا في العبادات، وأوفر أجرا في العادات؛ لأنه عامل على إسقاط حظّه، بخلاف من كان ملتفتا إلى المُسبَّبات فإنه عامل على الالتفات إلى الحظوظ.

فإن قيل: على أيّ معنى يُفْهَم إسقاط النظر في المُسبَّبات؟ وكيف ينضبط ما يُعَدّ كذلك ممَّا لا يُعَدّ كذلك؟ فالجواب أن ترك الحظوظ قد يكون ظاهرا؛ بمعنى عدم التفات القلب إليها جملة. فهو يقوم بالسبب مطلقا من غير أن ينظر هل له مُسَبَّبٌ أم لا. وهذا قليل، وأكثر ما يختص به أرباب الأحوال من الصوفية. وقد يكون غير ظاهر؛ بمعنى أن الحظّ لا يسقط جملة من القلب، إلا أن صاحبه مُلْتَفِت إليه من وراء الامتثال للأمر أو النهي. فكأنّه يسأل المُسَبِّب (الخالق عز وجل) باسطا يَدَ السّبب، كما يسأله الشيء باسطا يَدَ الضراعة. أو يكون مُفَوِّضًا في المُسَبَّب إلى مَنْ هو إليه إيجاده.

المسألة العاشرة

ما ذُكِرَ من أنّ المُسَبَّبات مرتَّبة على فعل الأسباب شرعا، وأن الشارع يعتبر المُسَبَّبات في الخطاب بالأسباب، يترتّب عليه بالنسبة إلى المكلَّف إذا اعتبره أمور، منها:

1. أنه ينبغي على المكلَّف أن ينتبه أثناء فعل الأسباب إلى ما قد يترتّب شرعا على الإتيان بتلك الأسباب، مخافة أن يترتَّب على فعله ما ليس في حسابه؛ فإنه كما يكون التّسبُّب مأمورا به، كذلك يكون منهيا عنه. وكما يكون التّسبُّب في الطاعة مُنْتِجًا ما ليس في ظنه من الخير، لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾ (المائدة: ٣٢)، وقوله عليه السلام: "مَنْ سَنَّ سُنَّةً حَسَنَةً كَانَ لَهُ أَجْرُهَا وَمِثْلُ أَجْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا"،[1] وقوله: "إِنَّ الرَّجُلَ لَيَتَكَلَّمُ بِالْكَلِمَةِ مِنْ رِضْوَانِ اللَّهِ مَا كَانَ يَظُنُّ أَنْ تَبْلُغَ مَا بَلَغَتْ"،[2] كذلك يكون التّسبُّب فى المعصية مُنْتِجًا ما لم يحتسب من الشر،

---

[1] **مسند أحمد**: مسند الكوفيين، من حديث جرير بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم.

[2] **موطأ مالك**: كتاب الجامع، ما يؤمر به من التحفظ في الكلام.

لقوله تعالى: ﴿مَن قَتَلَ نَفۡسَۢا بِغَيۡرِ نَفۡسٍ أَوۡ فَسَادٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعٗا﴾ (المائدة: ٣٢)، وقوله عليه الصلاة والسلام: "مَا مِنْ نَفْسٍ تُقْتَلُ ظُلْمًا إِلا كَانَ عَلَى ابْنِ آدَمَ الأَوَّلِ كِفْلٌ مِنْ دَمِهَا"،[1] وقوله: "وَمَنْ سَنَّ سُنَّةً سَيِّئَةً فَعُمِلَ بِهَا كَانَ عَلَيْهِ وِزْرُهَا وَوِزْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا مِنْ بَعْدِهِ لا يَنْقُصُ مِنْ أَوْزَارِهِمْ شَيْئًا"[2]، وقوله: "وَإِنَّ الرَّجُلَ لَيَتَكَلَّمُ بِالْكَلِمَةِ مِنْ سَخَطِ اللَّهِ مَا كَانَ يَظُنُّ أَنْ تَبْلُغَ مَا بَلَغَتْ يَكْتُبُ اللَّهُ لَهُ بِهَا سَخَطَهُ إِلَى يَوْمِ يَلْقَاهُ"[3]، إلى أشباه ذلك.

فإذا نظر المُتَسَبِّب إلى مآلات الأسباب، فربما كان ذلك باعثا له على التّحرُّز من أمثال هذه الأشياء؛ إذ يبدو له يوم الدين من ذلك ما لم يكن يحتسب والعياذ بالله.

2. أنه إذا التفت إلى المُسَبَّبات مع أسبابها ربما ارتفعت عنه إشكالات ترد في الشريعة بسبب تعارض أحكام أسباب تقدمت مع أحكام أسباب أُخَر حاضرة. وذلك أن متعاطي السبب قد يبقى عليه حكم ذلك السبب وإن رجع عنه أو تاب منه، فيظنّ أن المُسَبَّب يرتفع حكمُه برجوعه عن السبب، ولا يكون كذلك.

مثاله مَن توسّط أرضا مغصوبة ثم تاب وأراد الخروج منها، فقد يرى البعض أن الشخص لما تاب وأراد التخلي عن المعصية، ارتفع عنه الإثم الناتج عن السير في تلك الأرض إلى غاية الخروج منها؛ لأنه بتوبته صار طائعا ممتثلا، ولا يمكن أن يكون طائعا عاصيا في وقت واحد. وقد قال أبو هاشم: هو على حُكْم المعصية، ولا يخرج عن ذلك إلا بإنفصاله عن الأرض المغصوبة. وقد ردّ عليه جمهور الناس قديما وحديثا، ولكن الإمام الجويني في البرهان أيد هذا القول، وهو الصواب، باعتبار أصل السبب

[1] **مسند أحمد:** مسند المكثرين من الصحابة، مسند عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه.

[2] **سنن ابن ماجه:** كتاب المقدمة، باب من سن سنة حسنة أو سيئة.

[3] **موطأ مالك:** كتاب الجامع، ما يؤمر به من التحفظ من الكلام.

الذي هو عصيان، فانسحب عليه حكم التّسَبُّب إلى أن تنتهي آثار ذلك السبب. فآثار السبب قد حصلت وترتبت عليه شرعا، ولم يعد بمقدور المكلف رفضها، بل يبقى محاسبا عليها إلى أن ترتفع. أما توبته عن ذلك السبب فهي شيء آخر، فهو مطيع وممتثل لأمر الشارع بها، ولكنها لا ترفع حكم السبب الذي ثبت شرعا. ولا يقال إنه يجتمع على المكلف في هذه الحال الأمر والنهي؛ لأنه من جهة العصيان غير مُكَلَّف به، فلا نهي إذ ذاك؛ لأن المُسَبَّب قد وقع، ولكن ذلك لا يعفيه من تبعته الشرعية. أما مِن جهة الامتثال فهو مُكَلّف؛ لأنه قادر عليه، فهو مأمور بالخروج، وممتثل به.

3. أن الله عز وجل جعل المُسَبَّبات في العادة تجري على وِزَان الأسباب في الاستقامة أو الاعوجاج. فإذا كان السبب تامّا والتَّسَبُّب على ما ينبغي كان المُسَبَّب كذلك، وبالضد. ومِن هٰهنا إذا وقع خلل في المُسَبَّب نظر الفقهاء إلى التَّسَبُّب: هل كان على تمامه أم لا؟ فإن كان على تمامه لم يقع على فاعل السبب لوم، وإن لم يكن على تمامه رجع اللوم والمآخذة عليه. ألا ترى أنهم يضمِّنُون الطبيب والحجام والطباخ وغيرهم من الصُّنَّاع إذا ثبت التّفريط من أحدهم؛ إما بكونه ليس مؤهلا لتلك المهنة، وإما بسبب التفريط. بخلاف ما إذا لم يُفَرِّط فإنه لا ضمان عليه؛ لأن الغلط فى المُسَبَّبات، أو وقوعها على غير وِزَان التّسبُّب قليل، فلا يؤآخذ. بخلاف ما إذالم يبذل الجُهْد، فإن الغلط فيها كثير؛ فلا بد من المؤآخذة.

فمن التفت إلى المُسَبَّبات من حيث كانت علامة على الأسباب في الصحة أو الفساد، فقد حصل على قانون عظيم يضبط به جريان الأسباب على وِزَان ما شُرِع أو على خلاف ذلك. ومن هنا جُعِلَت الأعمالُ الظاهرة في الشرع دليلا على ما في الباطن. فإن كان الظاهر منحرفا حُكِم على الباطن بذلك، أو مستقيما حُكِم على الباطن بذلك أيضا. وهو أصل عام في الفقه وسائر الأحكام العاديات والتجريبيات. بل هو كليّة التشريع، وعمدة التكليف بالنسبة إلى إقامة حدود الشعائر الإسلامية الخاصة والعامة.

4. أن المُسَبَّبات قد تكون خاصة، وقد تكون عامة. ومعنى كونها

خاصة أن تكون بحسب وقوع السبب؛ كالبيع المُتَسَبَّب به إلى إباحة الانتقاع بالمبيع والثمن، والزكاة التى بها يحصل حل أكل الذبيحة، وما أشبه ذلك. وكذلك جانب النهي؛ كالسكر الناشىء عن شرب الخمر.

وأما العامة فكالطاعة التي هي سبب في الفوز بالنعيم، والمعاصي التي هي سبب في دخول الجحيم. وكذلك أنواع المعاصي التى يتسبب عنها فساد في الأرض. فإذا نظر العامل فيما يتسبَّب عن عمله من الخيرات أو الشرور، اجتهد فى اجتناب المنهيات وامتثال المأمورات، رجاء في الله وخوفا منه. ولهذا جاء الإخبار في الشريعة بجزاء الأعمال، وبنتائج الأسباب. والله أعلم بمصالح عباده.

ضابط الالتفات إلى المسبَّبات

فإن قيل: تقرّر في المسألة التي قبل هذه أن النظر في المُسَبَّبات يستجْلِب مفاسد. والجاري على مقتضى هذا أن لا يُلْتَفَت إلى المُسَبَّب في التّسبُّب. وتبيّن الآن أن النظر في المُسَبَّبات يَسْتَجِرّ مصالح. والجاري على مقتضى هذا أن يُلْتَفَت إليها. فإن كان هذا على الإطلاق كان تناقضا، وإن لم يكن على الإطلاق فلا بد من تعيين موضع الالتفات الذي يجلب المصالح من الالتفات الذي يجرّ المفاسد، بعلامة يُوقَف عندها، أو ضابط يرجع إليه.

فالجواب: أن ضابط ذلك أنه إن كان الالتفات إلى المُسَبَّب من شأنه التقوية للسّبب، والتّكملة له، والتحريض على المبالغة في إكماله، فهو الذي يجلب المصلحة. وإن كان من شأنه أن يعود على السبب بالإبطال، أو بالإضْعاف، أو بالتهاون به، فهو الذي يجلب المفسدة. وهذان القسمان على ضربين: أحدهما: ما شأنه ذلك بإطلاق، بمعنى أنه يقوي السبب أو يضعفه بالنسبة إلى كل مكلف، وبالنسبة إلى كل زمان، وبالنسبة إلى كل حال يكون عليها المكلف. والثاني: ما شأنه ذلك لا بإطلاق، بل بالنسبة إلى بعض المكلَّفين دون بعض، أو بالنسبة إلى بعض الأزمنة دون بعض، أو بالنسبة إلى بعض أحوال المكلف دون بعض. وأيضا فإنه ينقسم من جهة أخرى قسمين: أحدهما: ما يكون في التقوية أو التضعيف مقطوعا به، والثاني:

مظنونا أو مشكوكا فيه، فيكون موضع نظر وتأمل؛ فيُحْكَم بمقتضى الظنّ، ويُوقَف عند تعارض الظنون. وهذا التقسيم ينطبق على أصحاب الأعمال من المكلَّفين. أما المجتهد فلا ينطبق عليه هذا التقسيم، لأنه ينبغي عليه أن ينظر في الأسباب ومُسَبَّباتها، لِمَا ينبني على ذلك من الأحكام الشرعية.

المسألة الحادية عشرة

الأسباب الممنوعة أسبابٌ للمفاسد لا للمصالح، كما أن الأسباب المشروعة أسباب للمصالح لا للمفاسد.

مثال ذلك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإنه أمر مشروع لأنه سبب لإقامة الدين، وإظهار شعائر الإسلام، وإخماد الباطل على أي وجه كان. ولم يجعله الشارع سببا لإتلاف مال أو نفس، ولا نيل من عِرْضٍ، وإن أدى أحيانا إلى شيء من ذلك في طريق القيام به. وكذلك الجهاد موضوع لإعلاء كلمة الله، وإن أدى إلى مفسدة في المال أو النفس. وإقامة الحدود والقصاص مشروع لمصلحة الزّجر عن الفساد، وإن أدى إلى مفسدة إتلاف النفوس وإهراق الدماء. هذا في الأسباب المشروعة. وأما في الأسباب الممنوعة، فالأنكحة الفاسدة ممنوعة، وإن أدت إلى إلحاق الولد، وثبوت الميراث، وغير ذلك من الأحكام، وهي مصالح.

فالذي يجب أن يُعْلَم أن هذه المفاسد الناشئة عن الأسباب المشروعة، والمصالح الناشئة عن الأسباب الممنوعة، ليست بناشئة عنها في الحقيقة، وإنما هي ناشئة عن أسباب أخر. فإذًا، لا سبب مشروعا إلا وفيه مصلحة لأجلها شُرِع، فإن رأيته وقد انبنى عليه مفسدة فاعلم أنها ليست بناشئة عن السبب المشروع. وأيضا فلا سبب ممنوعا إلا وفيه مفسدة لأجلها مُنِع، فإن رأيته وقد انبنى عليه مصلحة فيما يظهر فاعلم أنها ليست بناشئة عن السبب الممنوع. فما ينشأ عن الأسباب المشروعة من مفاسد إنما بسبب كون إقامة المصلحة لا تتحقق إلا بتلك المفسدة التي هي أقل بكثير من المصلحة المطلوبة. وكذلك ما قد ينتج عن السبب الممنوع من مصالح، ليس ناشئا عن تصحيح العقد الفاسد، وإنما ناشئ عن الطوارئ المترتبة

عليه، حفظا للحقوق المترتبة حتى لا تضيع بالكلية على أصحابها، فيحفظ الحد الأدنى منها. فمثلا، النكاح الفاسد يثبت فساده فيُفسخ، ولكن ما ينتج عنه من أولاد لا ذنب لهم في فساد عقد النكاح، فلا يكون ذلك الفساد مُبرِّرا لتضييع حقوقهم. فيثبت لهم النسب، والنفقة، والميراث وغيرها من الحقوق. ولا يلزم من إثبات تلك الحقوق تصحيح العقد الفاسد.

والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لم يقصد به الشارع إتلاف نفس ولا مال، وإنما ما يقع من ذلك هو أمر يتبع السبب المشروع لرفع الحق وإخماد الباطل. والجهاد ليس مقصوده إتلاف النفوس، بل إعلاء كلمة الله، ولكن قد يتبعه في الطريق الإتلاف.

المسألة الثانية عشرة

الأسباب . من حيث هي أسبابٌ شُرِعَت لتحقيق مُسَبَّبات . إنما شُرِعَت لتحصيل المصالح المُجْتَلَبَة أو المفاسد المُسْتَدْفَعَة.

والمُسَبَّبات بالنظر إلى أسبابها نوعان: **أحدهما**: ما هو متعلّق بالمقاصد الأصلية، وهي التي شُرِعَت لها الأسباب بالقصد الأول، أو ما هو متعلّق بالمقاصد التابعة، وهي التي شرعت لها الأسباب بالقصد الثاني.

والثاني: ما سوى ذلك ممّا يُعْلَم أو يُظَنّ أن الأسباب لم تُشْرَع لها، أو لا يُعْلَم ولا يُظَنّ أنها شُرِعَت لها أو لم تشرع لها.

1. أما ما يُعْلَم أو يُظَنّ أن السبب شُرِع لأجله فتَسَبُّب المُتَسَبِّب فيه صحيح؛ لأنه أتى الأمر من بابه، وتوسّل إليه بما أذن الشارع في التوسّل به إلى ما أذن أيضا في التوسّل إليه. فلو فرضنا أن الشارع قصد بالنكاح، مثلا، التناسل أوّلا، ثم يتبعة اتخاذ السكن، ومصاهرة أهل المرأة لشرفهم أو دينهم أو نحو ذلك، أو الخدمة، أو القيام على المصالح، أو التمتع بما أحل الله من النساء، أو التجمّل بمال المرأة، أو الرغبة في جمالها، أو الغبطة

بدينها، أو التعفُّف عمّا حرّم الله، أو نحو ذلك حسبما دلّت عليه الشريعة، فإن ما يقصده المكلف من النكاح يكون مقصودا للشارع على الجملة.

2. وأما أن يُقْصَد بالسبب مُسَبَّباً لا يُعْلَم ولا يُظَنّ أنه مقصودُ الشارع أو غير مقصودٍ له، فهذا موضع نظر، وهو مَحلّ إشكال واشتباه. وذلك أنّا لو تسبّبْنا لأمكن أن يكون ذلك السبب غير موضوع لهذا المُسَبَّب المفروض، فيكون التّسبُّب غير مشروع؛ كما أنه يمكن أن يكون موضوعا له ولغيره، فيكون التّسبُّب مشروعا. وإذا دار العمل بين أن يكون مشروعا أو غير مشروع كان الإقدام على التّسبُّب غير مشروع.

ولا يُقَال إن السبب قد فُرِضَ مشروعا على الجملة؛ فَلِمَ لا يُتَسَبُّب به؟ لأنا نقول إنما فُرِضَ مشروعا بالنسبة إلى شيء مُعَيَّن مفروض معلوم، لا مطْلَقا. وإنما كان يصحّ التّسبّب مطْلَقا إذا عُلِم شرعيته لكلّ مَا يتسبَّب عنه على الإطلاق والعموم. وليس ما فرضنا الكلامَ فيه من هذا، بل علمنا أن كثيرا من الأسباب شُرِعَت لأمور تنشأ عنها، ولم تُشْرَع لأمور وإن كانت تنشأ عنها وتترتب عليها. كالنكاح فإنه مشروع لأمور كالتناسل وتوابعه، ولم يُشْرَع عند الجمهور للتحليل، ولا ما أشبهه. فلمّا علمنا أنه مشروع لأمور مخصوصة كان ما جُهِلَ كونه مشروعا له مجهولَ الحُكْم. فلا تصحّ مشروعية الإقدام حتى يُعْرَف الحُكْم.

فإذا ثبت هذا، وتبيَّن مُسَبَّب لا ندري أهو مما قصده الشارع بالتّسبُّب المشروع أم مما لم يقصده، وجب التّوقُّف حتى يُعْرَف الحُكْم فيه.

3. وأمّا مَا يُعْلَم أو يُظَنّ أنّ السبب لم يُشْرَع لأجله ابتداء، فالدليل يقتضي أن ذلك التّسبُّب غير صحيح؛ لأن السبب لم يُشْرَع أوَّلا لهذا المُسَبَّب المفروض، وإذا لم يُشْرَع له فلا ينتج عنه حكمته في جلب مصلحة ولا دفع مفسدة بالنسبة إلى ما قُصِد بالسبب. ولأن كون الشارع لم يشرع هذا السبب لهذا المُسَبَّب المُعَيَّن دليل على أن في ذلك التّسبُّب مفسدة لا مصلحة، أو أنّ المصلحة المَشْرُوع لها السبب منتفية في ذلك المُسَبّب. فإذا قصد بالنكاح مثلا التوصل إلى أمر فيه إبطاله كنكاح المُحَلِّل، أو بالبيع

التوصّل إلى الربا مع إبطال البيع، وما أشبه ذلك من الأمور التي يُعْلَم أو يُظَنّ أن الشارع لا يقصدها، كان هذا العمل باطلا لمخالفته لقصد الشارع في شرع النكاح والبيع. وهكذا سائر الأعمال والتسببات العادية والعبادية. وتمام بيان هذا في المسألة التالية.

المسألة الثالثة عشرة

السبب المشروع لِحِكْمَة لا يخلو أن يُعْلَم أو يُظَنّ وقوع الحكمة به، أوْ لا؟ فإن عُلِم أو ظُنَّ ذلك فلا إشكال في المشروعية. وإن لم يُعْلَم ولا ظُنّ ذلك فهو على ضربين: أحدهما: أن يكون ذلك لعدم قبول المَحلّ لتلك الحِكْمة، والثاني: أن يكون لأمر خارجي.

فإن كان الأوّل ارتفعت المشروعية أصلا، فلا أثر للسبب شرعا البتّة بالنسبة إلى ذلك المَحلّ. مثل إيقاع العقوبة على غير العاقل بغرض الزجر، فإنه لا يحصل، وعقد البيع على الخمر والخنزير، فإنهما لا يجوز بيعهما في الإسلام أصلا، ومن طلَّق امرأة ليست زوجته، فطلاقه لا يقع لأنها ليست تحت ولايته. والدليل على ذلك أن أصل السبب قد فُرِضَ أنه لحكمة، بناء على قاعدة إثبات المصالح، فلو ساغ شرعه مع فقدانها جملة لم يصح أن يكون مشروعا.

وأما إن كان امتناع وقوع حِكَمِ الأسباب . وهي المُسَبَّبَات . لأمر خارجي، مع قبول المحلّ من حيث نفسه، فهل يؤثر ذلك الأمر الخارجي في شرعية السبب؟ أم يجري السبب على أصل مشروعيته؟ هذا محتمل؛ والخلاف فيه سائغ.

فللمجيز أن يستدلّ على ذلك بأنّ الحِكْمَة إما أن تُعْتَبَر بمَحلِّها وكونه قابلا لها فقط، وإما أن تُعْتَبَر بوجودها فيه. فإن اعتُبِرَت بقبول المحلّ فقط، جرى السبب على أصل مشروعيته ولم يؤثر الأمر الخارجي. وإن اعتُبِرَت بوجودها في المحلّ، لزم أن يكون فقدانها مانعا من مشروعية السبب، سواء كان ذلك لمانع خارجي أو لغير مانع. مثل سَفَر المَلِك المُتَرَفِّه فإنه لا

مشقة له في السفر، أو هو على الأقل مَظِنَّة لعدم وجود المشقّة، فيكون القصر والفطر في حقه ممتنعين. ولكن لم يمنع أحد من أهل العلم الملك المُتَرَفِّه من القصر في الصلاة والفطر في رمضان بسبب السفر، وإن كان ذلك مظنّة لانتفاء الحِكْمَة من ذلك، وهي رفع المشقة.

ومما يمكن أن يستدل به المجيز أن اعتبار وجود الحِكْمَة في محلٍّ عينا لا ينضبط؛ لأن تلك الحِكْمَة لا توجد إلا بعد وقوع السبب. فمعرفة وجود الحِكْمَة متوقِّف على فعل السبب، فكيف إذًا نستطيع أن نحكم بعدم مشروعية السبب بناء على شيء لم نعرفه بعد! وإذا كان هذا غير ممكن، فلم يبق سوى الانتقال إلى اعتبار مَظِنَّة قبول المحلّ لحكْمَة السبب على الجملة.

وللمانع أن يستدلّ على ما ذهب إليه بأدلة، **منها**: أن قبول المحلّ لوجود الحكْمَة إمّا أن يُعْتَبَر شرعا بمجردّ القبول الذهني وإن فُرِضَ غير قابل في الخارج، وإمّا أن يُعْتَبَر فيه الوجود الحقيقي للحكْمَة، فما لا توجد حكْمَتُه في الخارج لا يُشرع أصلا حتى لو توفر فيه القبول الذهني. والأولّ غير صحيح؛ لأن الأسباب المشروعة إنما شُرِعَت لمصالح العباد، وهي حِكَم المشروعية؛ فما ليس فيه مصلحة ولا هو مَظِنَّة مصلحة موجودة في الخارج فقد ساوى ما لا يقبل المصلحة مطلقا من حيث المقصد الشرعي، فلا ينبغي اعتباره شرعا.

ومنها: أنا لو قلنا بمشروعية السبب مع العلم بأن المصلحة لا تنشأ عن ذلك السبب ولا توجد به، لكان ذلك نقضا لقصد الشارع في شرع الحكم؛ لأن فعل الأسباب هنا يصير عبثا. والعبث لا يشرع، بناء على القول بالمصالح.

ومنها: أن الشارع يعتبر مَظِنّة وقوع الحكمة في موضع تحقُّقِها؛ كجعل الاحتلام مظنة حصول العقل القابل للتكليف.

وهذا كله راجع إلى أصلين: **أحدهما**: أن الأحكام المشروعة للمصالح لا يُشْتَرَط وجودُ المصلحة في كلّ فرد من أفراد محالِّها، وإنما يُعْتَبَر أن يكون

مظِنّة لها خاصة. **والثاني**: أن الأمور العادية إنما يُعتبَر في صحّتها أن لا تكون مناقضة لقصد الشارع، ولا يُشْتَرَط ظهور الموافقة. وسيأتي إن شاء الله بيان هذين الأصلين.

المسألة الرابعة عشرة

كما أن الأسباب المشروعة يترتَّب عليها أحكامٌ ضمْنا، كذلك الأسباب غير المشروعة يترتّب عليها أيضا أحكام ضمْنا؛ كالقتل يترتّب عليه القصاص والدية في مال الجاني أو العاقلة، والكفارة. وكذلك التعدّي يترتّب عليه الضمان والعقوبة. والسرقة يترتب عليها الضمان والقطع، وما أشبه ذلك من الأسباب الممنوعة في خِطَاب التكليف المُسَبِّبة لهذه الأسباب في خِطَاب الوضع.

وقد يترتب على فعْلِ سَبَبٍ ممنوعٍ. فضلاً عن المَفْسَدة التي مُنِع لأجلها . مصلحةٌ مشروعةٌ، ولكن بطريق التبع لا بفعل ذلك السبب. مثال القتل العدوان يترتب عليه ميراث الورثة، وإنفاذ الوصايا، وغيرها. وكذلك الإتلاف بالتَّعدي يترتّب عليه مِلْك المتعدّي للمُتْلَف تَبَعًا لتضمينه القيمة.

وإذا قصد المكلَّف إلى فعل السبب الممنوع، فإن قصده إليه يكون على وجهين:

أحدهما: أن يقصد من فعله تحقيق المُسَبَّب الذي مُنِع لأجله ذلك السبب فقط. كأن يقصد من القتل التّشفِّي، وأن يقصد في غصب ملك الغير أو سرقته الانتفاع المُطْلَق بالمغصوب والمسروق. وهذا القصد غير قادح في ترتُّب الأحكام التبعيّة المصلحيّة؛ لأن أسبابها إذا كانت حاصلة حصلت مُسَبَّباتُها، إلا إذا مُنعَت من باب سدّ الذرائع؛ كما في حرمان القاتل من الميراث المترتب على وفاة المقتول، وإن كان لم يقصد إلا التشفي، أو كان القتل خطأ عند من قال بحرمانه به.

وسبب ذلك أن قصد هذا المُتَسَبِّب لم يناقض قصد الشارع في ترتُّب هذه الأحكام، وإنّما ناقَضَه في إيقاع السبب المنهيّ عنه. والقصد إلى السبب

بعينه ليحصل به غرض مطلق، غير القصد إلى مُسَبَّب بعينه هو ناشيء عن سبب آخر نصبه الشارع لذلك، وبذلك ينفكُّ القصدان، فلا يكون أحدهما مؤثرا في الآخر. فإذا كان قصد القاتل في القتل العدوان هو التشفي، فإن قصد الشارع من ترتيب الميراث وإنفاذ الوصايا وغيرها مما يترتب على الوفاة إنما هو لحفظ الحقوق المترتبة على وفاة الشخص، وليس القصد منه الاستجابة لقصد القاتل. وكذلك الحال في الغصب، فقصد الغاصب الانتفاع بالمغصوب يختلف عن قصد الشارع من ضمان القيمة وإخراج المغصوب عن ملك المغصوب منه وإدخاله في ملك الغاصب. فالحكمة من قصد الشارع في ذلك هي أن الغصب يتبعه لزوم الضمان على فرض تغيرُّه. فتجب القيمة بسبب التغيُّر الناشيء عن الغصب. وحين وجَبَت القيمة وتعيَّنت صار المغصوب ملكا للغاصب حفظا لمال الغاصب أن يذهب باطلا بإطلاق، فصار تملُّكُ الغاصب للمال تبعا لإيجاب القيمة عليه، لا بسبب الغصب.

وإذا كان كذلك، جرى الحُكْم التابع الذي لم يقصده القاتل والغاصب على مجراه، ولكن القاتل والغاصب يعاملان بنقيض ما قصداه، عقوبة لهما على فعل السبب غير المشروع.

الثاني: أن يقصد فاعل السبب غير المشروع توابع السبب، وهي التي تعود عليه بالمصلحة ضِمْنا؛ كالوارث يقتل الشخص المورِّث ليحصل له الميراث، والموصى له يقتل الموصي ليحصل له الشيء الموصى به، والغاصب يقصد ملك المغصوب فيغيّره ليضمن قيمته ويتملكه، وأشباه ذلك. فهذا التسبّب باطل؛ لأن الشارع لم يمنع تلك الأشياء في خطاب التكليف ليحصل بها في خطاب الوضع مصلحة. فليست إذًا بمشروعة في ذلك التسبُّب.

ولكن يبقى النظر:

. هل يُعْتَبر في ذلك التسبُّب المخصوص كونُه مناقضا في القصد لقصد الشارع في فعل سبب بعينه لتحقيق مُسَبَّب معيّن فلا يترتّب عليه ما قصده المُتسبِّب؟ وبهذا تنشأ منه قاعدة "المعاملة بنقيض المقصود"، ويُطْلَق الحكم

باعتبارها إذا تعيّن ذلك القصد المفروض. وهو مقتضى الحديث في حرمان القاتل من الميراث، ومقتضى الفقه في حديث المنع من جمع المفترق وتفريق المجتمع فرارا من دفع الزكاة، وكذلك القول بتوريث المطلقة طلاقا باتا في المرض، وتأبيد التحريم على من نكح في العدة، وغيرها من المسائل المشابهة.

. أو يُعْتَبَر جعل الشارع ذلك سببا للمصلحة المترتّبة ولا يؤثر في ذلك قصد هذا القاصد فيستوي في الحُكْم مع الأول؟ هذا مجال للمجتهدين فيه اتساع نظر، ولا سبيل إلى القطع بأحد الأمرين. فلنقبض عنان الكلام فيه.

النوع الثاني: الشروط

المسألة الأولى

المراد بالشرط في هذا الكتاب ما كان وصفا مُكَمِّلا لمشروطه فيما اقتضاه ذلك المشروط، أو فيما اقتضاه الحُكْم فيه. كما نقول إن الحول أو إمكان النّماء مُكَمِّل لمقتضى الملْك أو لحكْمَة الغنَى، والإحصان مُكَمِّل لوصف الزنى في إقتضائه للرجم، والتساوي في الحُرْمة مُكَمِّل لمقتضى القصاص أو لحكمة الزّجر، والطهارة واستقبال القبلة وستر العورة مُكَمِّلة لفعل الصلاة، أو لحكمة القيام لمناجاة الله تعالى والخضوع له، وما أشبه ذلك. وسواء علينا أكان وصفا للسبب أو العلّة، أو للمُسَبَّب أو المَعْلُول، أو لمَحَالِّها، أو لغير ذلك ممّا يتعلّق به مقتضى الخطاب الشرعي. فإنما هو وصف من أوصاف ذلك المشروط. ويلزم من ذلك أن يكون مُغَايرا له، بحيث يُعْقَل المشروط مع الغفلة عن الشروط، وإن لم ينعكس. كسائر الأوصاف مع الموصوفات حقيقة أو اعتبارا. ولا فائدة فى التطويل هنا فإنه تقرير اصطلاح.

المسألة الثانية

وبمناسبة ذكر اصطلاح هذا الكتاب في الشرط، فلنذكر اصطلاحه فى السبب والعلة والمانع.

فأما السبب. في اصطلاح هذا الكتاب. فالمراد به ما وُضِع شرعا لحُكْم (قد يكون الحكم تكليفيا، وقد يكون وضعيا) لحكْمَة يقتضيها ذلك الحُكْم. ومثال ذلك: كون حصول النصاب سببا فى وجوب الزكاة، ودخول الوقت سببا في وجوب الصلاة، والسرقة سببا فى وجوب القطع، والعقود أسبابا فى إباحة الانتفاع أو انتقال الأملاك، وما أشبه ذلك.

وأما العلة فالمراد بها الحِكَم والمصالح التى تعلَّقت بها الأوامر أو الإباحة، والمفاسد التي تعلَّقت بها النواهي. ومثال ذلك: المشقة علّة في إباحة القصر والفطر في السفر، والسفر هو السبب الموضوع سببا للإباحة. فعلى الجملة العلة هي المصلحة نفسها أو المفسدة، لا مَظِنَّتُها؛ كانت ظاهرة أو غير ظاهرة، منضبطة أو غير منضبطة. ففي قوله عليه الصلاة والسلام: "لا يَقْضِي الْقَاضِي وَهُوَ غَضْبَانُ"[1] يكون الغضب سببا، وتشويش الخاطر عن استيفاء الحجج هو العلة. على أنه قد يُطْلَق هنا لفظ السبب على نفس العلة لارتباط ما بينهما، ولا مشاحّة في الاصطلاح.

وأما المانع فهو السبب المقتضي لعلَّة تنافي علّة مَا مُنع. لأنه إنّما يُطْلَق بالنسبة إلى سبب مُقْتَض لحكم العلة فيه، فإذا حضر المانع وهو مقتض علة تنافي تلك العلة ارتفع ذلك الحكم وبطلت تلك العلة. لكن من شرط كونه مانعا أن يكون مُخِلاّ بعلّة السبب الذى نُسبَ له المانع، فيكون رفعا لحكمه؛ فإنه إن لم يكن كذلك، كان حضوره مع ما هو مانع له من باب تعارض سببين أو حكمين متقابلين. وهذا بابه كتاب التعارض والترجيح.

---

[1] **سنن الترمذي**: كتاب الأحكام عن رسول الله، باب ما جاء لا يقضي القاضي وهو غضبان.

فإذا قلنا الدين مانع من الزكاة فمعناه أنه سبب يقتضي افتقار المديان إلى ما يؤدى به دينه. وقد تعيَّن فيما بيده من النِّصاب. فحين تعلّقت به حقوق الغرماء، انتفت حكمة وجود النصاب، وهي الغنى الذي هو علّة وجوب الزكاة فسقطت. وهكذا نقول في الأبوة المانعة من القصاص؛ فإنها تضمَّنت علّة تُخِلّ بحكمة القتل العمد العدوان، وما أشبه ذلك.

المسألة الثالثة

الشروط على ثلاثة أقسام:

أحدها: الشروط العقلية؛ كالحياة في العلم، حيث لا يتصور عقلا وجود عالم دون أن يكون حيا؛ والفهم في التكليف، حيث أن لا يتصور عقلا تكليف من ليست له القدرة على فَهْم ما كُلِّف به.

والثاني: الشروط العادية، وهي ما اقتضت سُنَن الله تعالى في الطبيعة أن يكون شرطا في وجود شيء آخر؛ ككون ملاصقة النار الجسم المحروق شرطا في حدوث الإحراق، ونبضان القلب شرطا في الحياة.

والثالث: الشروط الشرعية، وهي ما جعله الشارع شرطا في عبادة أو معاملة؛ كالطهارة في الصلاة، والحول في الزكاة، والإحصان في عقوبة الزنى. وهذا النوع هو المقصود بالذكر في هذه الأبواب، فإن حدث التعرُّض لشرط من شروط القسمين الأولين فمن حيث تعلَّق به حُكْم شرعي في خطاب الوضع أو خطاب التكليف. ويصير إذْ ذاك شرعيا بهذا الاعتبار، فيدخل تحت القسم الثالث.

المسألة الرابعة

الشرط مع المشروط كالصفة مع الموصوف، فهو ليس جزءا منه، ولكنه لا يتم إلا بوجوده. والدليل على ذلك الاستقراء في الشروط الشرعية. ألا ترى أن الحنث في اليمين مُكمِّل لمقتضاها؛ فاليمين لم يُجْعَل لها كفّارةٌ إلاّ لأن في الإقدام عليها جناية ما على اسم الله تعالى، وتلك الجناية،

وإن اختلف الفقهاء في تقريرها، لا تتحقق - على كلّ تقدير - إلا بتحقُّق مقتضاها وهو الحنث، فعند ذلك يكمل مقتضى اليمين.

وقد يُشْكل هذا التقرير بما يُذْكَر من أنّ العقل شرط التكليف، والإيمان شرط في صحة العبادات والتقربات. فالعقل إن لم يكن فالتكليف محال عقلا أو سمعا؛ كتكليف الحيوانات والجمادات. فكيف يُقَال إنه مُكَمِّل؟ بل هو العُمْدَة فى صحّة التكليف. وكذلك لا يصحّ أن يُقال إن الإيمان مُكَمِّل للعبادات؛ فإن عبادة الكافر لا حقيقة لها أصلا حتى يصح أن مُكَمِّلها الإيمان. ويرتفع هذا الإشكال بالقول إن العقل في الحقيقة شرط مُكَمِّل لمحلّ التكليف، وهو الإنسان، لا في نفس التكليف. وما دام هو مُكَمِّل لمحلّ التكليف يكون بمثابة المُكَمِّل للتكليف نفسه. وأما الإيمان فلا نسلم أنه شرط؛ لأن العبادات مبنيّة عليه. ألا ترى أن معنى العبادات التوجّه إلى المعبود بالخضوع والتعظيم بالقلب والجوارح وهذا فرع الإيمان؟ فكيف يكون أصل الشيء وقاعدته التي ينبني عليها شرطا فيه؟ ومن أطلق هنا لفظ الشرط فعلى التوسُّع في العبارة. وحتى إن سُلِّمَ بأن الإيمان شرط، فهو شرط في المكلَّف لا في التكليف. ويكون شرط صحة عند بعض، وشرط وجوب عند بعض.

المسألة الخامسة

الأصل المعلوم في الأصول: أن السببَ إذا كان متوقِّفَ التأثير على شرط فلا يصحّ أن يقع المُسَبَّب دونه. ويستوي في ذلك شرط الكمال، وشرط الإجزاء. فلا يمكن الحُكْم بالكمال مع فرض توقُّفه على شرط، كما لا يصحّ الحُكْم بالإجزاء مع فرض توقُّفه على شرط.

ولكنه ثبت في كلام طائفة من الأصوليين أصل آخر، وعُزِي إلى مذهب مالك، أن الحُكْم إذا حضر سَبَبُه وتوقّف حصولُ مُسَبَّبِه على شرط، فهل يصحّ وقوعه بدون شرطه أمْ لا؟ روي في ذلك قولان: أحدهما اعتبارا باقتضاء السبب، والآخر اعتبارا بتخلُّف الشرط. فمن راعى السبب وهو مقتضٍ لمُسَبَّبِه غلَّب اقتضاءه، ولم يراع توقُّفَه على الشرط. ومن راعى

الشرط وأنَّ توقُّفَ السبب عليه مانعٌ من وقوع مُسَبَّبِهِ، لم يراع حضور السبب بمجرّده، إلاّ أن يحضر الشرط فينتهض السبب عند ذلك في اقتضائه. وربما أطلق بعضهم جريان الخلاف في هذا الأصل مُطْلقا.

ويمثلون ذلك بأمثلة منها أن حصول النصاب سبب في وجوب الزكاة، ودوران الحول شرطه، ومع ذلك يجوز تقديم إخراج الزكاة قبل دوران الحول، على قول من قال بذلك. واليمين سبب في الكفارة والحنث شرطها، ويجوز تقديمها قبل الحنث على أحد القولين. وإذا أذن الورثة عند المرض المخوف في التصرف في أكثر من الثلث جاز، مع أنهم لا يتقرر ملكهم إلا بعد الموت. فالمرض هو السبب لتملُّكهم والموت شرط فينفذ إذنهم عند مالك. خلافا لأبي حنيفة والشافعي. وإن لم يقع الشرط.

وهذا الأصل ظاهر المعارضة للأصل الأول، فإن الأوّل يقضي بأنه لا يصحّ وقوع المشروط بدون شرطه بإطلاق، والثاني يقضي بأنه صحيح عند بعض العلماء. ولا يمكن أن يصحّ الأصلان معا بإطلاق. والمعلوم صحّة الأصل الأول، فلا بد من النظر في كلامهم في الأصل الثاني.

أمّا **أوَّلا**: فنفس التناقض بين الأصلين كاف في عدم صحة الأصل الثاني عند العلم بصحة الأصل الأول.

وأما **ثانيا**: فلا نُسَلِّم أن تلك المسائل جارية على عدم اعتبار الشرط؛ فإنا نقول: مَنْ أجاز تقديم الزكاة قبل حلول الحول مطلقا. من غير أهل مذهبنا. فبناء على أنه ليس بشرط في الوجوب؛ وإنما هو شرط فى الانحتام. فالحول كلّه عنده كأنه وقت موسع لوجوب الزكاة، فيمكن أداؤها في أي وقت من الحول، ولكن الأداء يتحتّم في آخر الوقت (دوران الحول) كما هو الحال في سائر الواجبات ذات الوقت الموسع. وأما على مذهبنا (المذهب المالكي) فإن الإخراج قبل الحول بيسير مبني على أن ما قَرُبَ مِن الشيء فحُكْمُه حُكْمُه. وبذلك يتبين أن شرط الوجوب حاصل. وكذلك القول في شرط الحنث؛ من أجاز تقديم الكفارة عليه فهو عنده شرط في الانحتام من غير تخيير، لا شرط في وجوبها.

ومسألة إذن الورثة مبنية على أن الموت سبب في صحة المِلْك لا في تعلُّقه. والمرض سبب في تعلُّق حقّ الورثة بمال المورِّث لا في تملُّكهم له. فهما سببان كلّ واحد منها يقتضي حُكْما لا يقتضيه الآخر. فمن حيث كان المرض سببا لتعلُّق الحقّ، وإن لم يكن قد مُلِك، كان إذنهم واقعا في محلّه؛ لأنهم لما تعلّق حقّهم بمال المورِّث صارت لهم فيه شبهة ملْك، فإذا أسقطوا حقّهم فيه لم يكن لهم بعد ذلك مطالبة؛ لأنهم صاروا . في الحال الذي أنفذوا تصرّف المريض في حالة المرض . كالأجانب؛ فإذا حصل الموت لم يكن لهم فيه حق مثل الثُّلث. والقائل بمنع الإنفاذ يصحّ مع القول بأن الموت شرط؛ لأنهم أذنوا قبل حصول تمام الملك، وقبل حصول الشرط، فلا ينفذ.

وعلى الجملة هذه الأشياء لم يتعيّن فيها التخريج على عدم اعتبار الشرط.

المسألة السادسة

الشروط المعتبرة في المشروطات شرعا على ضربين:

أحدهما: ما كان راجعا إلى خطاب التكليف، إما مأمورا بتحصيلها (كالطهارة للصلاة، وأخذ الزينة لها، وطهارة الثوب، وما أشبه ذلك)، وإما منهيًّا عن تحصيلها (كنكاح المُحَلِّل الذي هو شرط لمراجعة الزوج الأول، والجمع بين المُفْتَرِق والفَرْق بين المُجْتَمِع هروبا من الزكاة الذي هو شرط لنقصان الصدقة، وما أشبه ذلك). فهذا النوع واضحٌ قصدُ الشارع فيه؛ فالأوّل مقصودُ الفعل، والثاني مقصودُ الترك. وكذلك الشرط المُخَيَّر فيه، فقصد الشارع فيه جعله لخيرة المكلَّف: إن شاء فعله فيحصل المشروط، وإن شاء تركه فلا يحصل.

والثاني: ما يرجع إلى خطاب الوضع؛ كالحول في الزكاة، والإحصان في الزنى، والحِرْز في القطع، وما أشبه ذلك. فهذا النوع ليس للشارع قصدٌ في تحصيله من حيث هو شرط، ولا في عدم تحصيله. فإبقاء النّصاب سنة حتى تجب الزكاة فيه ليس بمطلوب الفعل (بأن يُقَال يجب عليه إمساكه حتى تجب عليه الزكاة فيه)، ولا مطلوب الترك (بأن يُقَال يجب عليه إنفاقه خوفا أن

تجب فيه الزكاة). وكذلك الإحصان لا يُقال أنه مطلوب الفعل ليجب عليه الرجم إذا زنى، ولا مطلوب التّرك لئلا يجب عليه الرجم إذا زنى.

المسألة السابعة

إذا توجّه قصدُ المكلّف إلى فعل الشرط أو إلى تركه من حيث هو فعلٌ داخلٌ تحت قدرته، فلا يخلو أن يفعله أو يتركه من حيث هو داخل تحت خطاب التكليف (مأمورًا به أو منهيًّا عنه أو مُخيَّرًا فيه) أوْ لا. فإن كان فعله له من حيث هو داخل تحت خطاب التكليف فلا إشكال في صحته، وتنبني على حضوره الأحكام التي تقتضيها الأسباب، وترتفع عند فقده. ومثال ذلك النصاب إذا أُنْفِق قبل الحول للحاجة إلى إنفاقه، أو أبقاه للحاجة إلى إبقائه، أو يخلط ماشيته بماشية غيره لحاجته إلى الخلطة، أو يزيلها لضرر الشركة أو لحاجة أخرى، أو يطلب التحصُّن بالتزويج لمقاصده، أو يتركه لمعنى من المعاني الجارية على الإنسان، إلى ما أشبه ذلك.

أمّا إن كان فعله أو تركه من جهة كونه شرطا، قصدا لمنع ترتُّب الحُكم الذي يقتضيه السبب وإسقاطا له، فهذا عمل غير صحيح، وسعيٌ باطل. دلَّت على ذلك دلائل العقل والشرع معا.

فمن الأحاديث في هذا الباب قوله صلى الله عليه وسلم: "لا يُجْمَعُ بَيْنَ مُتَفَرِّقٍ وَلا يُفَرَّقُ بَيْنَ مُجْتَمِعٍ خَشْيَةَ الصَّدَقَةِ"،[1] وقال: "الْبَائِعُ وَالْمُبْتَاعُ بِالْخِيَارِ حَتَّى يَتَفَرَّقَا، إلا أَنْ يَكُونَ سَفْقَةَ خِيَارٍ، وَلا يَحِلُّ لَهُ أَنْ يُفَارِقَهُ خَشْيَةَ أَنْ يَسْتَقِيلَهُ"،[2] وقال: "مَنْ أَدْخَلَ فَرَسًا بَيْنَ فَرَسَيْنِ يَعْنِي وَهُوَ لا يُؤْمَنُ أَنْ يَسْبِقَ فَلَيْسَ بِقِمَارٍ، وَمَنْ أَدْخَلَ فَرَسًا بَيْنَ فَرَسَيْنِ وَقَدْ أُمِنَ أَنْ يَسْبِقَ فَهُوَ قِمَارٌ"،[3] وسائر أحاديث الشروط المنهي عنها. وما جاء من أحاديث لعن المحلل والمحلل له والتيس المستعار.

---

[1] **سنن ابن ماجه:** كتاب الزكاة، باب ما يأخذ من المصدق من الإبل.

[2] **مسند أحمد:** مسند عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله تعالى عنهما.

[3] **سنن أبي داود:** كتاب الجهاد، باب في المحلل.

أما الدليل من المعقول فإن هذا العمل يُصَيِّر ما انعقد سببا لحُكْم شرعي جلبا لمصلحة أو دفعا لمفسدة عبثا لا حكمة له ولا منفعة به، لأن فيه تفويتا للمصالح أو تحقيقا للمفاسد التي من أجلها شرع الشارع ذلك السبب أو نهى عنه. وهذا مُناقِض لما ثبت في قاعدة المصالح وأنها مُعْتَبَرَة في الأحكام. وأيضا فإنه مضاد لقصد الشارع من جهة أن السبب لمّا انعقد وحصل في الوجود، صار مقتضيا شرعا لمُسَبَّبه، لكنه توقّف على حصول شرط هو تكميل للسبب؛ فصار هذا الفاعل أو التارك للشرط بقصد رَفْع حُكم السبب قاصدا لمضادّة الشارع في وضعه سببا. وقد تبيّن أنّ مضادّة قصد الشارع باطلة، فهذا العمل باطل.

ولكن تبقى قضية: هل هذا العمل يكون باطلا بإطلاق أمْ لا؟

الجواب: أن في ذلك تفصيلا، وهو أن نقول: لا يخلو أن يكون الشرط الحاصل في معنى المرتفع، أو المرفوع في حكم الحاصل معنى، أو لا يكون كذلك.

فإن كان الشرط الحاصل في معنى المرتفع، أو الشرط المرفوع في حكم الحاصل معنى فالحكم الذي اقتضاه السبب على حاله قبل هذا العمل. والعمل باطل ضائع، لا فائدة فيه، ولا حكم له. مثال ذلك أن يكون الشخص قد وَهَب المال قبل الحول لمن اتفق معه على أن يردّه عليه بعد الحول بأي طريق كان؛ وكمن جمع بين المفترق من الماشية فرارا من الزكاة، ريثما يأتي الساعي لجمع الزكاة ثم تُرَدّ إلى التّفرقة، ومن فرَّق بين المجتمع من الماشية فرارا من الزكاة، ثم يردها إلى ما كانت عليه؛ وكالمتزوج لتظهر صورة الشرط ثم تعود إلى مطلِّقها ثلاثا، وأشباه ذلك. لأن هذا الشرط المعمول فيه لا معنى له، ولا فائدة فيه تُقْصَد شرعا.

وإما إذا لم يكن الشرط الحاصل في معنى المرتفع، أو الشرط المرفوع في حكم الحاصل معنى، فالمسألة محتملة، والنظر فيها تتجاذبه ثلاثة أوجه:

أحدها: أن يقال إن مجرّد انعقاد السبب كاف؛ فإنه هو الذي يؤدي إلى

ثبوت الحكم، وإنما الشرط أمرٌ خارجيّ مُكَمِّل، وأيضا فإن القصد فيه قد صار غير شرعيّ فصار العملُ فيه مخالفا لقصد الشارع، فيكون العمل في الشرط ـ بإيجاده أو إبطاله ـ فاسدا، ويكون حكمه كحكم القسم السابق.

والثاني: أن يُقال إن مجرد انعقاد السبب غير كافٍ؛ فإنه وإن كان هو الذي يسبب الحكم، فقد جُعِلَ في الشرع مُقَيَّدا بوجود الشرط. فإذًا لا يعتبر كون السبب باعثا على الحكم قاطعا في أن الشارع قصد إيقاع المُسَبَّب بمجرّد وجود سببه، وإنما فيه أنه قصده إذا وقع شرطُه. فإذا كان كذلك، فالقاصد لرفع حُكْم السبب ـ مثلا ـ بالعمل في رفع الشرط لا يكون قصده مناقضا لقصد الشارع من كل وجه، وإنما يكون قاصدا لما لم يظهر فيه قصد الشارع للإيقاع أو عدمه، وهو الشرط أو عدمه. لكن لمَّا كان ذلك القصد آيلا لمناقضة قصد الشارع على الجملة، لا عينا، لم يكن مانعا من ترتُّب أحكام الشروط عليها.

وعلى هذا الأصل ينبني صحّة ما يقول اللخمي فيمن تصدّق بجزء من ماله لتسقط عنه الزكاة، أو سافر في رمضان قصدا للإفطار، أو أخّر صلاةَ حَضَرٍ عن وقتها الاختياري ليصلِّيها في السفر ركعتين، أو أخّرت امرأة صلاة بعد دخول وقتها رجاء أن تحيض فتسقط عنها. قال: فجميع ذلك مكروه، ولا يجب على هذا في السفر صيام، ولا أن يصلي أربعا، ولا على الحائض قضاؤها.

والثالث: أن يُفَرَّق بين حقوق الله تعالى وحقوق الآدميين: فيبطل العمل في الشرط في حقوق الله؛ وإن ثبت له في نفسه حكم شرعي؛ كمسألة الجمع بن المفترق والفرق بين المجتمع، فلا يمنع ذلك من الزكاة كاملة، ومسألة نكاح المحلِّل ـ على القول بأنه نافذ ماض ـ فلا يُحِلُّها ذلك للأول. لأن الزكاة من حقوق الله، وكذلك المنع من نكاح المحلِّل حقّ الله لغلبة حقوق الله في النكاح على حقوق الآدميين. وينفذ مقتضى الشرط في حقوق الآدميين؛ كالسفر ليقصر أو ليفطر أو نحو ذلك.

هذا كلّه مالم يدلّ دليل خاص على خلاف ذلك. فإنه إن دل دليل

خاص على خلافه صير إليه، ولا يكون نقضا على الأصل المذكور؛ لأنه إذ ذاك دال على إضافة هذا الأمر الخاص إلى حق الله أو إلى حق الأدميين.

أمّا إذ اجتمع حقّ الله وحقّ العبد يبقى ذلك محلّ نظر واجتهاد. فيُغَلَّب أحد الطرفين بحسب ما يظهر للمجتهد. والله أعلم.

المسألة الثامنة

الشروط مع مشروطاتها على ثلاثة أقسام:

أحدها: أن يكون الشرط مُكَمِّلا لحكْمَة المشرُوط وعاضدا لها، بحيث لا يكون فيه منافاة لها على حال؛ كاشتراط الصيام في الاعتكاف عند من يشترطه، واشتراط الكُفْء والإمساك بالمعروف والتسريح بإحسان في النكاح، واشتراط الرهن والكفيل في البيع، وأن يكون الثمن نقدا أو نسيئة، وما أشبه ذلك، وكذا اشتراط الحول في الزكاة، والإحصان في الزنى، والحِرْز في القطع. فهذا القسم لا إشكال في صحّته شرعا؛ لأنه مُكَمِّل لحكْمَة كلّ سبب يقتضي حُكْما. فإن الاعتكاف لمّا كان انقطاعا إلى العبادة على وجه لائق بلزوم المسجد كان للصيام فيه أثر ظاهر، ولمّا كان غير الكُفْء مَظِنَّة للنزاع وأَنَفَة أحد الزوجين أو أقاربهما، وكانت الكفاءة أقرب إلى الْتحَام الزوجين والأقارب، كان اشتراطها ملائما لمقصود النكاح، وهكذا سائر تلك الشروط المذكورة تجري على هذا الوجه. فثبوتها شرعا واضح.

والثاني: أن يكون غير ملاءم لمقصود المشروط ولا مُكَمِّل لحكمته، بل هو على الضّدّ من الأول؛ كما إذا اشترط في الصلاة أن يتكلّم فيها إذا أحبّ، أو اشترط في الاعتكاف أن يخرج عن المسجد إذا أراد (بناء على رأي مالك في عدم جواز الخروج)، أو اشترط في النكاح أن لا يُنْفِق عليها، أو أن لا يطأها (ولم يكن مجبوبا ولا عنِّينا)، أو شرط في البيع أن لا ينتفع بالمبيع أو إن انتفع فعلى بعض الوجوه دون بعض، وما أشبه ذلك. فهذا القسم أيضا لا إشكال في إبطاله؛ لأنه مناف لحكمة السبب، فلا يصحّ أن يجتمع معه. فإن الكلام في الصلاة مناف لما شُرِعَت له من الإقبال على الله تعالى

والتوجّه إليه والمناجاة له، وكذلك المشترط في الاعتكاف الخروج من المسجد مشترط ما ينافي حقيقة الاعتكاف من لزوم المسجد، واشتراط الناكح أن لا ينفق على زوجته ينافي استجلاب المودّة المطلوبة فيه، وإذا اشترط أن لا يطأ أبطل حكمة النكاح الأولى وهي التناسل وأضرّ بالزوجة، وهكذا سائر الشروط المذكورة. إلا أنّها إذا كانت باطلة فهل تؤثّر في المشروطات أمْ لا؟ هذا محلّ نظر يُسْتَمَدّ من المسألة التي قبل هذه.

والثالث: أن لا يظهر في الشرط منافاة لمشروطه ولا ملاءمة له. وهو محلّ نظر: هل يلحق بالأول من جهة عدم المنافاة؟ أو بالثاني من جهة عدم الملاءمة ظاهراً؟ والقاعدة المستمرة في أمثال هذا التفرقة بين العبادات والمعاملات. فما كان من العبادات لا يُكْتَفَى فيه بعدم المنافاة دون أن تظهر الملاءمة؛ لأن الأصل فيها التّعبّد دون الالتفات إلى المعاني، والأصل فيها أنْ لا يُقْدَم عليها إلا بإذن؛ إذ لا مجال للعقول في اختراع التعبدات، فكذلك ما يتعلق بها من الشروط. وما كان من المعاملات يُكْتَفَي فيه بعدم المنافاة؛ لأن الأصل فيها الالتفات إلى المعاني دون التّعبّد، والأصل فيها الإذن حتى يدلّ الدليل على خلافه. والله أعلم.

النوع الثالث: الموانع

المسألة الأولى

الموانع على أربعة أنواع:

1. المانع الذي لا يمكن عقلا اجتماعه مع الطلب: ومثاله زوال العقل بنوم، أو جنون، أو غيرهما. وهو مانع من أصل الطلب جملة؛ لأن من شرط تعلُّق الخطاب إمكان فهمه، لأنه إلزام يقتضي التزاما. وفاقد العقل لا يمكن إلزامه، كما لا يمكن ذلك في البهائم والجمادات. فإن تعلَّق بمن حالُه هذه طلبٌ يقتضي استجلاب مصلحة أو درء مفسدة، فذلك راجع إلى من

هو مسؤول عن هذا الشخص، أو من حيث هو حكم وضعي لحماية حقوق الآخرين، وليس من باب الحكم التكليفي.

2. المانع الذي يمكن اجتماعه مع الطلب لكنه يرفع أصله: ومثاله الحيض والنفاس، فهما رافعان لأصل الطلب، وإن أمكن حصوله معهما. لكن إنما يُرْفَع مثل هذا الطلب بالنسبة إلى ما لا يُطْلَب به ألبتّة؛ كالصلاة، ودخول المسجد، ومسّ المصحف، وما أشبه ذلك. وأما ما يُطْلَب به بعد رفع المانع؛ كالصوم، فالخلاف بين أهل الأصول مشهور في هل القضاء يكون بنفس الأمر الأول؟ أم بأمر جديد وأنها لم تكن مأمورة في وقت الحيض والنفاس.

3. المانع الذي يرفع انحتام الطلب ويجعله مُخَيَّرًا فيه: ومثاله الأنوثة بالنسبة إلى الجمعة والعيدين والجهاد، فإن المرأة لها مانع من انحتام هذه العبادات الجارية في الدين مجرى التّحسين والتزيين؛ لأنها من هذه الجهة غير مقصودة بالخطاب فيها إلا بحكم التبع، فإن تمكّنت منها جَرَت بالنسبة إليها مجراها مع المقصودين بها، وهم الذكور. وهذا معنى التخيير بالنسبة إليها مع القدرة عليها، وأما مع عدم القدرة عليها فالحكم مثل الذي قبل هذا.

4. المانع الذي يرفع انحتام الطلب بمعنى أنه لا إثم على مخالفه: ومثاله أسباب الرُّخَص هي موانع من الانحتام، بمعنى أنه لا حرج على من ترك العزيمة ميلا إلى جهة الرخصة، كقصر المسافر، وفطره، وتركه للجمعة، وما أشبه ذلك.

المسألة الثانية

الموانع ليست بمقصودة للشارع، بمعنى أنه لا يقصد تحصيل المكلف لها ولا رفعها.

والموانع **نوعان**: **منها** ما هو في أصله داخل تحت خطاب التكليف ولكنه من جهة كونه مانعا هو من خطاب الوضع، **ومنها** ما هو من خطاب الوضع فقط، لا علاقة له بخطاب التكليف.

1. **الموانع التي هي من خطاب التكليف**: من الموانع ما هو من جهة داخل تحت خطاب التكليف بكونه مأمورا به، أو منهيا عنه، أو مأذونا فيه. ومثال ذلك الاستدانة فهي من حيث خطاب التكليف أمر مباح، وإذا نظرنا إليها من حيث خطاب الوضع نجدها مانعا من وجوب إخراج الزكاة إذا أنقصت من النصاب. والسفر إذا نظرنا إليه من جهة خطاب التكليف فهو في أصله مأذون فيه، وإذا نظرنا إليه من جهة خطاب الوضع وجدناه مانعا من وجوب إتمام الصلاة الرباعية أو الصوم. فهذه الموانع من حيث كونها موانع لا يتعلق بها قصد الشارع، بمعنى أنه لا يقصد إلى تحصيل المكلفَّ لها أو عدم تحصيله. فالشارع غير قاصد إلى أن يرى المكلَّف موقعا للسفر حتى يكون ذلك مانعا من الصوم أو إتمام الصلاة، كما أنه غير قاصد إلى أن يراه يمتنع عن السفر مخافة أن يسقط عنه وجوب إتمام الصلاة والصوم. ولكن من حيث كونها من خطاب التكليف تتبع حكمها الذي وضعه الشارع لها.

2. **الموانع التي هي من خطاب الوضع**: المانع إذا نظرنا إليه من جهة خطاب الوضع فقط، فليس للشارع قصد في تحصيله من حيث هو مانع، ولا في عدم تحصيله. فالمديان ليس بمخاطب برفع الدين إذا كان عنده نصاب لتجب عليه الزكاة، كما أن مالك الناصب غير مخاطب بتحصيل الاستدانة لتسقط عنه الزكاة. وإنما مقصود الشارع فيه أنه إذا حصل المانع ارتفع مقتضى السبب من وجوب الزكاة أو سقوطها مثلاً.

المسألة الثالثة

إذا توجّه قصدُ المكلَّف إلى إيقاع المانع، أو إلى رفعه، ففي ذلك تفصيل.

فإذا فعله أو تركه من حيث هو داخل تحت خطاب التكليف (مأمورا به، أو منهيّا عنه، أو مُخيَّرا فيه)، ففعله مشروع ولا شيء عليه فيه. ومثال ذلك الشخص يكون له مال يبلغ النصاب، لكنه يستدين لحاجته إلى ذلك، ويؤدي ذلك إلى نقصان النصاب وسقوط الزكاة.

أما إذا فعله من جهة كونه مانعا، قصدا لإسقاط حُكْم السّبب، حتى لا يترتب عليه ما اقتضاه ذلك السبب، فهو عمل غير صحيح.

والدليل على ذلك من النقل أمور: منها قصة أصحاب الجنة في سورة القلم: ﴿إِنَّا بَلَوْنَٰهُمْ كَمَا بَلَوْنَآ أَصْحَٰبَ ٱلْجَنَّةِ إِذْ أَقْسَمُوا۟ لَيَصْرِمُنَّهَا مُصْبِحِينَ ﴿١٧﴾ وَلَا يَسْتَثْنُونَ﴾ (القلم: ١٧ – ١٨)، فقد تضمّنت الإخبار بعقابهم على قصد التّحيُّل لإسقاط حقّ المساكين بتحرِّيهم المانع من إتيانهم، وهو وقت الصبح الذي لا يبكّر في مثله المساكين عادة. والعقاب إنما يكون لفعل محرَّم. وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَّخِذُوٓا۟ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ هُزُوًا﴾ (البقرة: ٢٣١)، نزلت بسبب مضارة الزوجات بارتجاعها قبل انقضاء عدتها، ثم تطليقها، ثم مراجعتها قبل انقضاء عدتها الثانية، فلا تنقضي عدَّتها إلا بعد طول، ويكون ذلك مانعا منْ حلِّها للأزواج. وفي الحديث: "قَاتَلَ اللَّهُ الْيَهُودَ حُرِّمَتْ عَلَيْهِمْ الشُّحُومُ فَجَمَلُوهَا فَبَاعُوهَا."[1]

وما تقدّم من الأدلّة في الشروط جار معناه في الموانع؛ ومِنْ هنالك يُفْهَم حُكْمُها.

أما هل يكون العمل باطلا أمْ لا؟ فيكون على نوعين: فإذا كان المانع المُسْتَجْلَبُ مثلا في حُكْم المُرتفع فلا يسقط الحكم؛ كصاحب النصاب يستدين لتسقط عنه الزكاة، بحيث قصد أنه إذا جاز الحول ردّ الدين من غير أن ينتفع به. فهذا لا تسقط عنه الزكاة، ولا عبرة بالمانع الذي أتى به.

أما إذا لم يكن المانع المُسْتَجْلَبُ في حُكْم المُرتفع، بل كان المانع واقعا شرعا؛ كالمطلّق خوفا من انحتام الحنث عليه، فهو محلّ نظر على وزان ما تقدم في الشروط. ولا فائدة في التكرار.

[1] **صحيح البخاري**: كتاب البيوع، باب لا يذاب شحم الميتة ولايباع ودكه.

النوع الرابع: الصحة والبطلان

المسألة الأولى

لفظ الصحّة يُطْلَق باعتبارين:

أحدهما: أن يُرَاد بذلك ترتُّب آثار العمل عليه في الدنيا، كما نقول في العبادات: إنها صحيحة، بمعنى أنها مجزئة ومبرئة للذمة، ومسقطة للقضاء فيما فيه قضاء، وما أشبه ذلك من العبارات المنبئة عن هذه المعاني. وكما نقول في المعاملات إنها صحيحة، بمعنى أنها محصِّلة شرعا للأملاك، واستباحة الأبضاع، وجواز الانتفاع، وما يرجع إلى ذلك.

والثاني: أن يُرَاد به ترتُّب آثار العمل عليه في الآخرة، كترتُّب الثواب. فيُقال هذا عمل صحيح بمعنى أنه يرجى به الثواب في الآخرة. فأما في العبادات فهذا أمر ظاهر؛ لأن قصد القائم بها الامتثال ورجاء الثواب في الآخرة. وأما في المعاملات فيكون ذلك فيما نوى به فاعله امتثال أمر الشارع، وقَصَد به مقتضى الأمر والنهي. وكذلك في الفعل المُخَيَّر فيه إذا عمل به من حيث إن الشارع خيَّره، لا من حيث قصد مجرَّد حظِّه في الانتفاع غافلا عن أصل التشريع. فهذا أيضا يسمى عملا صحيحا بهذا المعنى.

المسألة الثانية

البطلان هو ما يقابل معنى الصحة، وله معنيان:

1. أن يُرَاد به عدم ترتُّب آثار العمل عليه في الدنيا؛ كما نقول في العبادات إنها غير مجزئة، ولا مبرئة للذمة، ولا مُسْقِطه للقضاء، فكذلك نقول إنها باطلة بذلك المعنى.

وبطلان العبادة بهذا المعنى بسبب مخالفتها لما قصد الشارع فيها. وتلك المخالفة قد تكون راجعة إلى نفس العبادة، فتكون باطلة بإطلاق؛

كالصلاة من غير نية، أو ناقصة ركعة أو سجدة، أو نحو ذلك مما يُخِلّ بها من الأصل. وقد تكون المخالفة راجعة إلى وصف خارجى منفكّ عن حقيقتها، وإن كانت متَّصفة به، كالصلاة في الدار المغصوبة، فتكون محلّ اجتهاد، فمن رجّح جانب الانفكاك يقول بصحتها، ومن رجح جانب الاتصاف يقول ببطلانها، لأن الصلاة الموافقة إنما هي المنفكّة عن هذا الوصف، وليس الصلاة في الدار المغصوبة كذلك.

ونقول أيضا في المعاملات إنها باطلة، بمعنى عدم حصول فوائدها بها شرعا: من حصول أملاك، واستباحة فروج، وانتفاع بالمطلوب. ولمّا كانت المعاملات في الغالب راجعة إلى مصالح الدنيا كان النظر فيها راجعا إلى اعتبارين: أحدهما: من حيث هي أمور مأذون فيها أو مأمور بها شرعا، والثاني: من حيث هي راجعة إلى مصالح العباد. فأمّا الأول: فاعتبره قوم بإطلاق وأهملوا النظر في جهة المصالح، وجعلوا مخالفة أمره مخالفة لقصده بإطلاق كالعبادات المحضة سواء. وكأنّهم مالوا إلى جهة التّعبّد. وعلى ذلك فمخالفة أمر الشارع فيها يجعلها باطلة.

وأما الثاني: فاعتبره قوم أيضا ولكن دون إهمال الأول، بل جعلوا الأمر مُنزَّلا على اعتبار المصلحة. بمعنى أن المعنى الذي لأجله كان العمل باطلا يُنْظَر فيه: فإن كان حاصلا أو في حكم الحاصل، بحيث لا يمكن اجتنابه، بطل العمل من أصله. وهو الأصل فيما نهى الشرع عنه؛ لأن النهي يقتضي أن لا مصلحة للمكلَّف فيه، وإن ظهرت مصلحته لبادىء الرأي، فقد علم الله أن لا مصلحة في الإقدام عليه وإن ظنها العامل. وإن لم يحصل المعنى الذي من أجله أبطل الشارع العمل، أو كان في حُكم الحاصل لكن أمكن تلافيه، لم يُحْكَم بإبطال ذلك العمل؛ كما يقول مالك في بيع المُدَبَّر إنه يردّ إلاّ أن يعتقه المشتري فلا يردّ. فإن بيع المُدَبَّر إنما مُنِع لحقّ العبد في العتق أو لحقّ الله في العتق الذي انعقد سببه من سيده (وهو التدبير)، فإذا أعتقه المشتري حصل قصد الشارع في العتق، ولم تعد هناك حاجة لردّ البيع. ومثله البيع والسّلف منهيّ عنه؛ فإذا أسْقَط مُشْتَرِط

السّلف شرطه جاز ما عقداه، ومضى على بعض الأقوال. وقد يُتَلافَى بأن يسقط الشارع الشرط كما في حديث بريرة. وعلى مقتضى هذا الاتجاه جرى الحنفية في تصحيح العقود الفاسدة؛ كنكاح الشغار، وبيع الدرهم بالدرهمين، إلى غير ذلك من العقود التي هي باطلة على وجه، فيُزَال ذلك الوجه فيُمضَى العقد. فمعنى هذا الوجه أن نهي الشارع كان لأمر، فلمّا زال ذلك الأمر ارتفع النهي فصار العقد موافقا لقصد الشارع.

2. أن يُراد بالبطلان عدم ترتُّب آثار العمل عليه في الآخرة، وهو الثواب. ويُتَصَوَّر ذلك في العبادات والمعاملات. فالعبادة لا يكون عليها ثواب (باطلة) إذا كانت غير مكتملة الأركان والشروط؛ لأنها غير مطابقة لمقتضى الأمر بها، وكذلك إذا لم تكن خالصة لوجه الله تعالى وإن كانت صحيحة بمعنى استيفاء جميع الأركان والشروط. والمتصدق بالصدقة يتبعها بالمنِّ والأذى، وقد قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُبۡطِلُواْ صَدَقَٰتِكُم بِٱلۡمَنِّ وَٱلۡأَذَىٰ كَٱلَّذِي يُنفِقُ مَالَهُۥ رِئَآءَ ٱلنَّاسِ ﴾ (البقرة: ٢٦٤).

وتكون أعمال العادات باطلة أيضا بمعنى عدم ترتُّب الثواب عليها، إذا كان الحامل عليها مجرّد الهوى والشهوة، من غير التفات إلى خطاب الشارع فيها؛ كالأكل والشرب، والنوم، والعقود المنعقدة بالهوى، ولكنها وافقت الأمر أو الإذن الشرعي بحكم الاتفاق، لا بالقصد إلى ذلك؛ فهي أعمال صحيحة شرعا بمعنى ترتب آثارها عليها في الدنيا، ولكنها باطلة بمعنى أن صاحبها ليس له ثواب في الآخرة على فعلها، بل يكون حظه منها التمتع بآثارها في الدنيا. ومن هنا أخذ مَن تقدّم بالحزم في الأعمال العادية أن يضيفوا إليها قصدا يجدون به أعمالهم في الآخرة.

المسألة الثالثة

ما ذُكر من إطلاق البطلان بالمعنى الثاني (من حيث قصد المكلّف من أداء الفعل) في المعاملات يكون على أربعة أقسام:

1. أن يفعل من غير قصد؛ كالغافل والنائم. فقد تقدّم أن هذا الفعل

لا يتعلّق به خطابُ اقتضاء ولا تخيير. فليس فيه ثواب ولا عقاب؛ لأن الجزاء في الآخرة إنما يترتّب على الأعمال الداخلة تحت التكليف، وهذا غير داخل تحته.

2. أن يفعل لقصد نيل غرضه فقط؛ فهذا أيضا لا ثواب له على ذلك، وإن تعلّق به خطاب التكليف؛ كأداء الديون، وردّ الودائع والأمانات، والإنفاق على الأولاد، وأشباه ذلك. ويدخل تحت هذا ترك المنهيات بحكم الطبع؛ لأن الأعمال بالنيات. وقد قال في الحديث: "فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ فَهِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ، وَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا أَوْ امْرَأَةٍ يَتَزَوَّجُهَا فَهِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ"[1]. ومعنى الحديث متَّفَق عليه ومقطوع به في الشريعة.

فهذا القسم والذي قبله باطل بمقتضى الإطلاق الثاني لمصطلح البطلان.

3. أن يفعل مع استشعار الموافقة لخطاب الشارع، ولكن اضطرارا؛ كالقاصد لنيل لذته من المرأة الفلانية، ولمّا لم يمكنه ذلك بطريق الحرام، عقد عليها عقد نكاح ليكون موصلا له إلى ما قصد. فهذا أيضا باطل بالإطلاق الثاني لمصطلح البطلان؛ لأنه لم يرجع إلى موافقة خطاب الشارع إلا مُضْطَرّا، ومن حيث كان موصلا إلى غرضه، لا من حيث أباحه الشرع. وإن كان غير باطل بالإطلاق الأول. ومثل ذلك الزكاة المأخوذة كُرْها، فإنها صحيحة على الإطلاق الأول لمصطلح الصحة، إذْ كانت مسقطة للقضاء ومبرئة للذمة، وباطلة على الإطلاق الثاني، لأنه لا ثواب عليها في الآخرة. وكذلك ترك المحرّمات خوفا من العقاب عليها في الدنيا، أو استحياء من الناس، أو ما أشبه هذا. ولذلك كانت الحدود كفارات فقط، فلم يخبر الشارع عنها أنها مرتبة ثوابا على حال. وأصل ذلك كون الأعمال بالنيات.

---

[1] **صحيح البخاري**: كتاب الأيمان والنذور، باب النية في الأيمان.

4. أن يفعل لكن مع استشعار الموافقة اختيارا. فإذا فعل المأمور به بقصد الامتثال، أو اجتنب المنهي عنه بذلك القصد أيضا، فهو من الصحيح بالاعتبارين. كما أنه لو ترك المأمور به أو فعل المنهي عنه قصدا للمخالفة فهو من الباطل بالاعتبارين.

ويبقى النظر في فعل المباح أو تركه من حيث خاطبه الشرع بالتخيير، فاختار أحد الطرفين من الفعل أو الترك لمجرّد حظه؛ فتحتمل في النظر ثلاثة أوجه: أحدها: أن يكون صحيحا بالاعتبار الأول باطلا بالاعتبار الثاني، وهذا هو الجاري على الأصل المتقدم في تصور المباح بالنظر إلى نفسه، لا بالنظر إلى ما يستلزم. والثاني: أن يكون صحيحا بالاعتبارين معا، بناء على تحرِّيه في نيل حظِّه ممّا أُذِن له فيه دون ما لم يؤذن له فيه. وعلى هذا نبَّه حديث مسلم: "وَفِي بُضْعِ أَحَدِكُمْ صَدَقَةٌ".[1] والثالث: أن يكون صحيحا بالاعتبارين معا في المباح الذي هو مطلوب الفعل بالكلّ، وصحيحا بالاعتبار الأول باطلا بالاعتبار الثاني في المباح الذي هو مطلوب الترك بالكلّ. وهذا هو الجاري على ما تقدّم في القسم الأول من قسمي الأحكام، ولكنه مع الذي قبله باعتبار أمر خارج عن حقيقة الفعل المباح، والأول بالنظر إليه فى نفسه.

وأما ما ذُكِرَ من إطلاق الصحة بالاعتبار الثاني في المعاملات فعلى ثلاثة أقسام:

1. أن يكون قصده من الفعل تعبديًا خالصا دون أن يصحبه قصدُ الحظّ، وهذا لا إشكال في صحته.

2. أن يجتمع قصد التّعبّد وقصد تحصيل حظّ نفسه وقصد التّعبّد هو

---

[1] **صحيح مسلم**: كتاب الزكاة، باب أن اسم الصدقة يقع على كل نوع.

الغالب، وهذا أيضا صحيح؛ لأن الغالب هو الذي له الحكم، وما سواه في حكم المُهْمَل.

3. أن يجتمع قصد التّعبّد وقصد تحصيل حظّ نفسه وقصد حظّ النفس هو الغالب، وهذا محتمل لأمرين: أن يكون صحيحا بالاعتبار الثاني أيضا، إعمالا للجانب المغلوب، واعتبارا بأن جانب الحظّ غير قادح في المعاملات. وأن يكون صحيحا بالاعتبار الأول دون الثاني إعمالا لحكم الغلبة. وبيان هذا التقسيم والدليل عليه مذكور في كتاب المقاصد.

النوع الخامس: العزائم والرخص

المسألة الأولى

العزيمة ما شرع من الأحكام الكلّية ابتداء.

ومعنى كونُها كلية أنها لا تختصّ ببعض المكلَّفين من حيث هم مكلَّفون دون بعض، ولا ببعض الأحوال دون بعض. فالصلاة ـ مثلا ـ مشروعة على الإطلاق والعموم في كل شخص، وفي كل حال. وكذلك الصوم، والزكاة، والحج، والجهاد، وسائر شعائر الإسلام الكلية. ويدخل تحت هذا ما شُرِع لسبب مصلحي في الأصل؛ كالمشروعات المتوصَّل بها إلى إقامة مصالح الدارين، من البيع، والإجارة، وسائر عقود المعاوضات، وكذلك أحكام الجنايات والقصاص، والضمان، وبالجملة جميع كليات الشريعة.

ومعنى شرعيّتها ابتداءً أن يكون قصد الشارع بها إنشاء الأحكام التكليفية على العباد من أول الأمر، فلا يسبقها حكم شرعى قبل ذلك. فإن سبقها وكان منسوخا بهذا الأخير كان هذا الأخير كالحكم الابتدائى تمهيدا للمصالح الكلية العامة.

ولا يخرج عن هذا ما كان من الكليات واردا على سبب؛ فإن الأسباب قد تكون مفقودة قبل ذلك، فإذا وُجِدت اقتضت أحكاما. كقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا ﴾، وقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ ﴾ (الأنعام: ١٠٨)، وقوله: ﴿ فَمَن تَعَجَّلَ فِي يَوۡمَيۡنِ فَلَآ إِثۡمَ عَلَيۡهِ وَمَن تَأَخَّرَ فَلَآ إِثۡمَ عَلَيۡهِ ﴾ (البقرة: ٢٠٣)، وما كان مثل ذلك؛ فإنه تمهيد لأحكام وردت شيئا بعد شيء بحسب الحاجة إلى ذلك. فكل هذا يشمله اسم العزيمة، فإنه شَرْعٌ ابتدائي حُكْمًا. كما أن المُسْتَثنيَات من العمومات وسائر المخصوصات كليات ابتدائية أيضا؛ كقوله تعالى: ﴿ وَلَا يَحِلُّ لَكُمۡ أَن تَأۡخُذُواْ مِمَّآ ءَاتَيۡتُمُوهُنَّ شَيۡـًٔا إِلَّآ أَن يَخَافَآ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ ﴾ (البقرة: ٢٢٩)، وقوله تعالى: ﴿ فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ﴾ (التوبة: ٥)، ونهي النبي صلى الله عليه وسلم عن قتل النساء والصبيان. فهذا وما أشبهه يُعدُّ من العزائم، لأنه راجع إلى أحكام كلية ابتدائية.

الرخصة في اصطلاح هذا الكتاب

وأما الرّخصة فما شُرِع لعذر شاقّ، استثناء من أصل كلّي يقتضي المنع، مع الاقتصار على مواضع الحاجة فيه.

فالرخصة مشروعة لعذر، وأن يكون العذر شاقّا؛ لأنه قد يكون العذر مجرّد الحاجة، من غير مشقة موجودة، فلا يُسمّى ذلك رخصة؛ كشرعية القراض. مثلا. فإنه لعُذْر في الأصل، وهو عجز صاحب المال عن الضرب في الأرض، ويجوز حيث لا عذر ولا عجز، وكذلك المساقاة، والقرض، والسلم. فلا يُسمّى هذا كلّه رخصة وإن كانت مستثناة من أصل ممنوع، وإنما يكون مثل هذا داخلا تحت أصل الحاجيات الكليات، والحاجيات لا تُسمّى عند العلماء باسم الرخصة. وقد يكون العذر راجعا إلى أصل تكميلي فلا يُسَمّى رخصة أيضا. فإذا صلى الإنسان جالسا لمجرد الاقتداء بالإمام، دون أن يكون هو في نفسه في حاجة إلى ذلك، لم يكن ذلك رخصة في حق المأموم، وإن كان هو رخصة في حق الإمام، لأن فعل المأموم هو لمجرد تحقيق الاقتداء وطلبا لموافقة الإمام، طبقا لقوله صلى الله

عليه وسلم: "إنما جُعِل الإِمَام ليُؤتم بهِ"، ثم قال: "وَإِنْ صَلَّى جَالِسًا فَصَلُّوا جُلُوسًا أَجْمَعُونَ".[1]

وكون هذا المشروع لعذر مستثنى من أصل كلي يبيّن لك أن الرُّخَص ليست بمشروعة ابتداء؛ فلذلك لم تكن كليات في الحكم. وإن حدث معها ذلك فهو أمر عارض. فجواز القصر والفطر للمسافر إنما كان بعد استقرار أحكام الصلاة والصوم. هذا، وإن كانت آيات الصوم نزلت دفعة واحدة، فإن الاستثناء مانع من استقرار حكم المستثنى منه على الجملة.

وكونه مُقْتَصَرا به على موضع الحاجة خاصّة من خواصّ الرّخص أيضا لابدّ منه؛ وهو الفاصل بين ما شُرِع من الحاجيات الكلية، وما شُرِع من الرُّخص. فإن شرعية الرخص جزئية يُقْتَصَر فيها على موضع الحاجة؛ فإن المصلي إذا انقطع سفره وجب عليه الرجوع إلى الأصل من إتمام الصلاة وإلزام الصوم، والمريض إذا قدر على القيام في الصلاة لم يُصَلِّ قاعدا، وإذا قدر على مسّ الماء لم يتيمم، وكذلك سائر الرخص. بخلاف القرض، والقراض، والمساقاة، ونحو ذلك مما هو يشبه الرخصة، فإنه ليس برخصة في حقيقة هذا الاصطلاح؛ لأنه مشروع أيضا حتى في حال زوال العذر. فيجوز للإنسان أن يقترض وإن لم يكن به حاجة إلى الاقتراض، وأن يساقي حائطه وإن كان قادرا على عمله بنفسه أو بالاستئجار عليه، وأن يقارض بماله وإن كان قادرا على التجارة فيه بنفسه أو بالاستئجار.

فالحاصل أن العزيمة راجعة إلى أصل كلي ابتدائي، والرخصة راجعة إلى جزئي مستثنى من ذلك الأصل الكلي.

الرخصة في اصطلاح الفقهاء والأصوليين

وقد تطلق الرخصة في اصطلاح أهل الفقه والأصول على ما استُثْني من أصل كلي يقتضي المنع مطلقا، من غير اعتبار بكونه لعذر شاق، فيدخل فيه القرض، والقراض، والمساقاة، وردّ الصاع من الطعام في مسألة

[1] **مسند أحمد:** باقي مسند المكثرين، مسند أبي هريرة رضي الله عنه.

المصراة، وبيع العرية بخرصها تمرا، وضرب الدية على العاقلة، وما أشبه ذلك. وعليه يدل قول الصحابي في الحديث: "لا يَحِلُّ بَيْعُ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ، وَلا رِبْحُ مَا لَمْ يُضْمَنْ".[1]

وأصل هذا الإطلاق مُسْتَنِد إلى أن بعض الحاجيات اشتركت مع الرخصة في كونها شُرِعَت لعُذْر، فيجري عليها حُكْمُها في التسمية، كما جرى عليها حكمها في الاستثناء من أصل ممنوع. وهنا أيضا يدخل ما تقدم في صلاة المأمومين جلوسا اتباعا للإمام المعذور، حيث يمكن أن يطلق عليها اصطلاح الرخصة من هذا الباب، وإن كانت هذه المسألة مستمدّة من أصل التكميلات، لا من أصل الحاجيات، فيُطْلَق عليها لفظ الرخصة وإن لم تجتمع معها في أصل واحد. كما أنه قد يُطْلَق لفظ الرخصة وإن استُمِدَّت من أصل الضروريات؛ كالمصلِّي لا يقدر على القيام، فإن الرخصة في حقّه ضرورية لا حاجية، وإنما تكون حاجية إذا كان قادرا على القيام، لكن بمشقة تلحقه فيه أو بسببه.

وقد يُطْلَق لفظ الرخصة على ما وُضِع عن هذه الأمة من التكاليف الغليظة والأعمال الشاقة، التي دلّ عليها قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا﴾ (البقرة: ٢٨٦)، وقوله تعالى: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ (الأعراف: ١٥٧)؛ فإن الرخصة في اللغة راجعة إلى معنى اللين؛ وعلى هذا يُحْمَل ما جاء في الحديث: "صَنَعَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَيْئًا فَرَخَّص فِيهِ فَتَنَزَّهَ عَنْهُ قَوْمٌ، فَبَلَغَ ذَلِكَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَخَطَبَ فَحَمِدَ اللَّهَ ثُمَّ قَالَ: مَا بَالُ أَقْوَام يَتَنَزَّهُونَ عَنْ الشَّيْءِ أَصْنَعُهُ فَوَاللَّهِ إِنِّي لأَعْلَمُهُمْ بِاللَّهِ وَأَشَدُّهُمْ لَهُ خَشْيَةً".[2] ويمكن أن يُرْجَع إليه معنى الحديث الآخر: "إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ أَنْ تُؤْتَى رُخَصُهُ كَمَا يَكْرَهُ أَنْ

---

[1] **سنن ابن ماجه**: كتاب التجارات، باب النهي عن بيع ما ليس عندك وعن ربح ما لم يضمن.

[2] **صحيح البخاري**: كتاب الأدب، باب من لم يواجه الناس بالعتاب.

تُؤْتَى مَعْصِيَتُهُ".[1] فكان ما جاء في هذه المِلَّة السَّمْحة من المسامحة واللين رخصة بالنسبة إلى ما حمّله الأمم السالفة من العزائم الشاقة.

وتُطْلَق الرخصة أيضا على ما كان من المشروعات توسعَة على العباد مُطْلَقا ممّا هو راجع إلى نيل حظوظهم وقضاء أوطارهم. فإن العزيمة الأولى هي التي نبَّه عليها قوله تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ (الذاريات: ٥٦)، وقوله: ﴿ وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱصْطَبِرْ عَلَيْهَا ۖ لَا نَسْـَٔلُكَ رِزْقًا ﴾ (طه: ١٣٢)، وما كان نحو ذلك، ما دلّ على أن العباد ملْك الله على الجملة والتفصيل، فحقّ عليهم التوجّه إليه، وبذل المجهود في عبادته؛ لأنهم عباده وليس لهم حق لديه، ولا حجة عليه. فإذا وهَبَ لهم حظًّا ينالونه فذلك كالرخصة لهم؛ لأنه توجُّهٌ إلى غير المعبود، واعتناءٌ بغير ما اقتضته العبودية. فالعزائم حق الله على العباد، والرُّخص حظّ العباد من لطف الله. فتشترك المُباحات مع الرخص من حيث كانا معًا توسِعَة على العبد، ورفع حرج عنه، وإثباتا لحظه.

هذه هي الإطلاقات التي يطلق بها اصطلاح الرخصة، ولكن الحديث فيما يأتي من مسائل هو تفريع الإطلاق الأول الذي هو عام للناس كلهم.

المسألة الثانية

حُكْم الرخصة الإباحة مُطْلقا من حيث هي رخصة. والدليل على ذلك أمور:

أحدها: النصوص الواردة في ذلك؛ كقوله تعالى: ﴿ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ (البقرة: ١٧٣)، وقوله: ﴿ فَمَنِ ٱضْطُرَّ فِى مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ ۙ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ (المائدة: ٣)، وقوله: ﴿ وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِى ٱلْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ ﴾ (النساء: ١٠١)، وقوله: ﴿ مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ ﴾ (النحل: ١٠٦). فهذه النصوص دالة على رفع الحرج والإثم مجردا، ولم يرد في جميعها أمر يقتضي الإقدام على الرخصة، بل إنما أتى بما ينفي المُتَوَقَّع في ترك أصل العزيمة،

[1] **مسند أحمد:** مسند المكثرين من الصحابة، مسند عبد الله بن عمر رضي الله عنهما.

وهو الإثم والمؤاخذة. وفي الحديث: "كُنَّا نُسَافِرُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي رَمَضَانَ فَمَا يُعَابُ عَلَى الصَّائِمِ صَوْمُهُ، وَلا عَلَى الْمُفْطِرِ إِفْطَارُهُ".[1] والشواهد على ذلك كثيرة.

والثاني: أنّ الرخصة أصلها السهولة والتّخفيف عن المكلّف، ورفع الحرج عنه، حتى يكون من ثقل التكليف في سعة واختيار بين الأخذ بالعزيمة والأخذ بالرخصة.

والثالث: أنه لو كانت الرخص مأمورا بها ندبا أو وجوبا لكانت عزائم لا رخصا، والحال بخلاف ذلك. ولذلك لا يصحّ أن يُقَال في الواجبات والمندوبات إنها شُرِعت للتخفيف والتسهيل، من حيث هي مأمور بها. فإذا كان كذلك، ثبت أن الجمع بين الأمر والرخصة جمع بين متنافيين، وذلك يبيِّن أن الرخصة لا تكون مأمورا بها من حيث هي رخصة.

فإن قيل: هذا مُعْتَرَض من وجهين:

أحدهما: أنه لا يلزم من رفع الجناح والإثم عن الفاعل للشيء أن يكون ذلك الشيء مباحا؛ فإنه قد يكون واجبا أو مندوبا. كما في قوله تعالى: ﴿ **إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ ۖ فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا** ﴾ (البقرة: ١٥٨)، وهما ممّا يجب الطواف بينهما، وقال تعالى: ﴿ **وَمَن تَأَخَّرَ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ ۚ لِمَنِ ٱتَّقَىٰ** ﴾ (البقرة: ٢٠٣)، والتأخّر مطلوب طلبَ الندب، وصاحبه أفضل عملا من المتعجِّل، إلى غير ذلك من المواضع التي في هذا المعنى.

والثاني: أن العلماء قد نصّوا على رُخَص مأمور بها. فالمضطر إذا خاف الهلاك وَجَب عليه تناول الميتة وغيرها من المحرّمات الغاذية، ونصّوا على طلب الجمع بعرفة والمزدلفة وأنه سُنَّة، وقيل في قصْر المسافر إنه فرض أو سُنَّة أو مُسْتَحَبّ. وفي الحديث: "إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ أَنْ تُؤْتَى رُخَصُهُ"،[2] وقال ربنا تعالى: ﴿ **يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ** ﴾ (البقرة: ١٨٥)، إلى

---

[1] **صحيح مسلم**: كتاب الصيام، باب جواز الصوم والفطر في شهر رمضان.

[2] **مسند أحمد**: مسند المكثرين من الصحابة، مسند عبد الله بن عمر رضي الله عنهما.

كثير من ذلك. فلم يصحّ إطلاق القول بأن حُكْم الرُّخَص الإباحة دون التفصيل.

فالجواب عن الأول: أنه لا يُشَكّ أن رفع الحرج والإثم في وضع اللسان العربي إذا تجرّد عن القرائن يفيد الإذن في التناول والاستعمال.

فإن كان لرفع الجناح والحرج سَبَب خاص:

.فَلَنَا أن نحمله على مقتضى اللفظ لا على خصوص السبب. فقد يُتَوَهَّم فيما هو مباح شرعا أنّ فيه إثما، بناء على استقرار عادة تقدّمت، أو رأي عَرَض؛ كما توهّم بعضُهم الإثم في الطواف بالبيت بالثياب لما كان شائعا من طواف بعض الناس عرايا، وفي بعض المأكولات، حتى نزل قوله تعالى: ﴿**قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ**﴾ (الأعراف: ٣٢)، وكذلك ما توهم بعضهم الإثم في السعي بين الصفا والمروة لما كان شائعا بين بعض العرب من التحرج من ذلك، فنزل قوله تعالى: ﴿**فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا**﴾ (البقرة: ١٥٨)، فهذا الجزء من الآية يعطي معنى الإذن، وأما كونه واجبا من واجبات الحج فمأخوذ من قوله: ﴿**إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ**﴾ (البقرة: ١٥٨)، أو مِنْ دليل آخر. فيكون التّنبيه هنا على مجرّد الإذن الذي يلزم الواجب من جهة مجرّد الإقدام، مع قطع النظر عن جواز الترك أو عدمه.

. ولَنَا أن نحمله على خصوص السبب، ويكون اللفظ مصروفا عن ظاهر الإذن إلى ما يقتضيه من حكم بقرينة لفظية أو حالية. مثل قوله تعالى: ﴿**إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ**﴾ (البقرة: ١٥٨) يكون قوله: ﴿**مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ**﴾ قرينة صارفة للفظ عن مقتضاه في أصل الوضع. أما ما له سبب ممّا هو في نفسه مباح فيستوي مع ما لا سبب له في معنى الإذن، ولا إشكال فيه.

والجواب عن الثاني: أنه قد تقدّم أن الجمع بين الأمر والرُّخصة جَمْعٌ بين متنافيين. فلا بدّ أن يرجع الوجوب أو الندب إلى عزيمة أصلية لا إلى الرُّخَص بعينها. وذلك أنّ المضطرّ الذي لا يجد من الحلال ما يردّ به نفسه، أُرْخِصَ له في أكل الميتة قصدا لرفع الحرج عنه، ردّا لنفسه من أَلَم الجوع.

فإن خاف التَّلف وأمْكَنَه إنقاذ نفسه بأكلها كان مأمورا بإحياء نفسه، لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْۚ﴾ (النساء: ٢٩). هذا مثل مَن صادف شَفا جُرُف يخاف الوقوع فيه، فلا شكّ أن الزوال عنه مطلوب، وأنّ إيقاع نفسه فيه ممنوع. ومثل هذا لا يُسمّى رخصة؛ لأنه راجع إلى أصل كلي ابتدائي. فكذلك من خاف التَّلَف إنْ ترك أكل الميتة، هو مأمور بإحياء نفسه. فلا يُسمَّى رُخصة من هذا الوجه، وإن سُمِّي رخصة من جهة رفع الحرج عن نفسه. فالحاصل أن إحياء النفس على الجملة مطلوب طلب العزيمة؛ وهذا فرد من أفراده. ولا شكّ أن الرُّخصة مأذون فيها لرفع الحرج، وهذا فرد من أفرادها، فلم تَتَّحد الجهتان. وإذا تعددت الجهات زال التدافع، وذهب التنافي، وأمكن الجمع.

المسألة الثالثة

الرخصة إضافية لا أصلية؛ بمعنى أن كل أحد في الأخذ بها فقيهُ نفسه، ما لم يُحَدّ فيها حَدّ شرعيّ فيُوقَفُ عنده. وبيان ذلك من أوْجُه:

أحدها: أنّ سبب الرخصة المشقّة؛ والمَشَاقّ تختلف بالقوة والضعف: بحسب الأحوال، وبحسب قوة العزائم وضعفها، وبحسب الأزمان، وبحسب الأعمال. فليس سَفَر الإنسان راكبا مسيرة يوم وليلة، في رفقة مأمونة، وأرض مأمونة، وعلى بطء، وفي زمن الشتاء، وقِصَر الأيام، كالسفر على الضدّ من ذلك في الترخيص في الفِطْر والقَصْر. وكذلك الصبر على شدائد السَّفَر ومشقَّاته يختلف؛ فرُبّ رجل جَلْدٍ ضَرِيَ على قَطْع المَهَامِه، حتى صار له ذلك عادة لا يحرج بها ولا يتألم بسببها، يقوى على عباداته، وعلى أدائها على كمالها، وفي أوقاتها. ورُبّ رجل بخلاف ذلك. وكذلك في الصبر على الجوع والعطش، وفي الجبن والشجاعة، وكذلك المريض بالنسبة إلى الصوم والصلاة، وغير ذلك من الأمور التي لا يقدر على ضبطها. وإذا كان كذلك، فليس للمشقّة المُعْتَبَرة في التخفيفات ضابطٌ مخصوص، ولا حَدّ محدود يطّرد في جميع الناس. ولذلك أقام الشرع في جُمْلة منها السّبب مقام العلة؛ فاعتبر السفر لأنه أقرب مظان وجود المشقة،

وتَرَكَ كُلَّ مكلَّف على ما يَجِد؛ إن رأى حاجة للفطر والقصر فعل، وإن لم يَرَ حاجة لذلك لم يفعل. وترك كثيرا منها موكولا إلى الاجتهاد، كالمرض. فكثير من الناس يقوى في مرضه على ما لا يقوى عليه الآخر، فتكون الرخصة مشروعة بالنسبة إلى أحد الرجلين دون الآخر. وهذا لا مرية فيه. فإذًا، ليست أسباب الرُّخَص بداخلة تحت قانون أصلي، ولا ضابط مأخوذ باليد، بل هو إضافيّ بالنسبة إلى كل مخاطَب في نفسه.

والثاني: أنه قد يكون للعامل المكلَّف حاملٌ على العمل، حتى يخفّ عليه ما يثقل على غيره من الناس. وحسبك من ذلك أخبار المحبِّين الذين صابروا الشدائد، وحملوا أعباء المشقات من تلقاء أنفسهم، وطالت عليهم الآماد وهم على أولّ أعمالهم، حرصا عليها واغتناما لها، طمعا في رضى المحبوبين. واعترفوا بأن تلك الشدائد والمشاقّ سهلة عليهم، بل لذة لهم ونعيم؛ وذلك بالنسبة إلى غيرهم عذاب شديد وألم أليم. فهذا من أوضح الأدلة على أن المَشَاقّ تختلف بالنِّسَب والإضافات. وذلك يقضي بأن الحُكْم المبني عليها يختلف بالنِّسَب والإضافات.

والثالث: ما يدلّ على هذا من الشرع؛ كالذي جاء في وِصَال الصيام، وقطع الأزمان في العبادات. فإن الشارع أمر بالرفق رحمةً بالعباد، ثم فعله مِنْ بَعْدُ النبيّ صلى الله عليه وسلم وغيره من أولياء الله الصالحين؛ لأن سبب النهي (وهو الحرج والمشقّة) مفقود في حقِّهم، ولذلك أخبروا عن أنفسهم أنهم مع وصالهم الصيام لا يصدُّهم ذلك عن حوائجهم، ولا يقطعهم عن سلوك طريقهم، فلا حرج في حقِّهم. وإنما الحرج في حقّ مَن يلحقه الحرج حتى يصدَّه عن ضروراته وحاجاته. وهذا معنى كون سبب الرخصة إضافيا. وهذا وإن لم يكن دليلا من صميم موضوع النقاش، إلا أنه إذا انضم إلى ما سبقه يكون صالحا للاستئناس به.

المسألة الرابعة

الإباحة المنسوبة إلى الرخصة هل هي من قبيل الإباحة بمعنى رفع الحرج؟ أم من قبيل الإباحة بمعنى التّخيير بين الفعل والترك؟

الذي يظهر من نصوص الرُّخص أنها بمعنى رفع الحرج، لا بالمعنى الآخر. وذلك ظاهر في قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱضۡطُرَّ غَيۡرَ بَاغٖ وَلَا عَادٖ فَلَآ إِثۡمَ عَلَيۡهِۚ﴾ (البقرة: ١٧٣)، وقوله في الآية الأخرى: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾ (البقرة: ١٩٢). فلم يذكر في ذلك أن للمُكلَّف الفعل والترك، وإنما ذكر أن التناول في حال الاضطرار يرفع الإثم. وكذلك قوله: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٖ فَعِدَّةٞ مِّنۡ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ (البقرة: ١٨٤)، ولم يقل: "فله الفطر"، ولا "فليفطر"، ولا "يجوز له"، بل ذكر نفس العذر، وأشار إلى أنه إنْ أفْطَر ﴿فَعِدَّةٞ مِّنۡ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾. وكذلك قوله: ﴿فَلَيۡسَ عَلَيۡكُمۡ جُنَاحٌ أَن تَقۡصُرُواْ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ﴾ (النساء: ١٠١). على القول بأن المراد القصر من عدد الركعات. ولم يقل: "فلكم أن تقصروا"، أو "فإن شئتم فاقصروا". وقال تعالى في المُكْرَه: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ﴾ (النحل: ١٠٦) إلى قوله: ﴿وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلۡكُفۡرِ صَدۡرٗا فَعَلَيۡهِمۡ غَضَبٞ مِّنَ ٱللَّهِ﴾ (النحل: ١٠٦). فالتقدير أنّ مَن أُكْرِه فلا غضب عليه، ولا عذاب يلحقه، إن تكلّم بكلمة الكفر وقلبه مطمئن بالإيمان. ولم يقل: "فله أن ينطق"، أو "إن شاء فلينطق". وفي الحديث: "أَكْذِبُ امْرَأَتِي يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لا خَيْرَ فِي الْكَذِبِ. فَقَالَ الرَّجُلُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَعِدُهَا وَأَقُولُ لَهَا؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لا جُنَاحَ عَلَيْكَ".[1] ولم يَقُل له: نعم، ولا افعل إن شئت.

والدليل على أن التخيير غير مراد في هذه الأمور أن الجمهور، أو الجميع، يقولون: مَن لم يتكلّم بكلمة الكفر مع الإكراه مأجور، وفي أعلى الدرجات. والتخيير ينافي ترجيح أحد الطرفين على الآخر.

فإن قيل: ما الذي ينبني على الفرق بين النوعين من المباح؟ قيل: ينبني عليه فوائد كثيرة، ولكن العارض في مسألتنا أنّا إن قلنا الرخصة مُخيَّر فيها حقيقة لَزِمَ أن تكون مع مقتضى العزيمة من باب الواجب المُخيَّر (كما سيأتي بيانه في المسألة العاشرة). ولكن إذا قلنا إنها مباحة بمعنى رفع

---

[1] **موطأ مالك**: كتاب الجامع، باب ما جاء في الصدق والكذب.

الحرج عن فاعلها فلا تكون من ذلك الباب؛ لأن رفع الحرج لا يستلزم التخيير، بل يمكن اجتماعه مع الواجب. وإذا كان الأمر كذلك، تبيّنا أنّ العزيمة باقية على أصلها من الوجوب المُعَيّن المقصود شرعا. فإذا عُمِلَ بها لم يكن بين المعذور وبين غيره في العمل بها فَرْق، لكن العذر رفع التأثيم عن المُنْتَقِل عنها إن اختار لنفسه الانتقال.

المسألة الخامسة

التّرخُّص المشروع ضربان:

1. أن يكون في مقابلة مشقّة لا صبر عليها عادة، كالمرض الذي يعجز معه عن استيفاء أركان الصلاة على وجهها، أو عن الصوم لما قد يؤدي إليه من قتل للنفس. أو في مقابلة مشقة غير مقبولة شرعا، كالصوم المؤدي إلى عدم القدرة على الحضور في الصلاة، أو عدم القدرة على إتمام أركانها.

وهذا النوع راجع إلى حقّ الله تعالى (حفظ النفس وأداء حقوق الله تعالى على وجهها المطلوب)، فيكون الترخص فيه مطلوبا. ومن هنا جاء في الحديث: "لَيْسَ مِنْ الْبِرِّ الصِّيَامُ فِي السَّفَرِ"،[1] وإلى هذا المعنى يشير نهيه صلى الله عليه وسلم عن الصلاة بحضرة الطعام، أو وهو يدافعه الأخبثان، وما أشبه هذا. فالتّرخُّص في هذا الموضع مُلْحَق بهذا الأصل. ولا شكّ أنّ الرخصة ههنا جارية مجرى العزائم. ولأجله قال العلماء بوجوب أكل الميتة خوف التلف، وإن من لم يفعل ذلك فمات دخل النار. وذلك لأن المشقة إذا أدّت إلى الإخلال بأصلٍ كليٍّ لَزِم أن لا يُعْتبَر فيه أصلُ العزيمة؛ إذ قد صار إكمالُ العبادة هنا والإتيان بها على وجهها يؤدي إلى عدم تحصيلها بالكلية، فيكون الإتيان بما قُدرَ عليه منها (وهو مقتضى الرخصة) هو المطلوب.

2. أن يكون في مقابلة مشقّة للمكلّف قدرة على الصبر عليها. وهو راجع

[1] **سنن أبي داود**: كتاب الصوم، باب اختيار الفطر.

إلى حظوظ العباد لينالوا حظا من رفْق الله وتيسيره. وهذا النوع من الرخص على نوعين: أحدهما: أن يختص بالطلب حتى لا يُعْتَبر فيه حالُ المشقة أو عدمها، كالجمع بعرفة والمزدلفة. فهذا أيضا لا كلام فيه أنه لاحق بالعزائم من حيث صار مطلوبا مطلقا طلب العزائم، حتى عَدَّه الناس سُنَّة لا مباحا. لكنه مع ذلك لا يخرج عن كونه رخصة؛ إذ الطلب الشرعي في الرخصة لا ينافي كونها رخصة، كما هو الحال في قول العلماء في أكل الميتة للمضطر. فهذا النوع رخصة من حيث ينطبق عليها تعريف الرُّخصة، وهي في حُكْم العزيمة من حيث كانت مطلوبة طلب العزائم. والثاني: أن لا يختصّ بالطلب، بل يبقى على أصل التّخفيف ورفع الحرج، فهو على أصل الإباحة. فللمكلّف الأخذ بأصل العزيمة، وإن تحمَّل في ذلك مشقّة، وله الأخذ بالرخصة.

المسألة السادسة

إذا سرنا على الرأي القائل بأن مقتضى الرخصة التخيير بين الأخذ بها وبين الأخذ بالعزيمة، فللترجيح بينهما مجال رحب، وهو محلّ نظر. فلنذكر جملا مما يتعلق بكل طرف من الأدلة.

فأما ترجيح الأخذ بالعزيمة فقد يُقال إنه أولى، لأمور:

1. أن العزيمة هي الأصل الثابت المتَّفق عليه المقطوع به. وورود الرخصة عليه، وإن كان مقطوعا به أيضا، فلا بدّ أن يكون سببها مقطوعا به في الوقوع. وهذا المقدار بالنسبة إلى كل مترخّص غير مُتَحقِّق إلاّ في ما كان في مقابل مشقة لا صَبْر عليها عادة أو شرعا، أو ما ورد في الجمع بعرفة والمزدلفة. وما سواه لا تحقق فيه، وهو موضع اجتهاد؛ فإن مقدار المشقة المباح من أجلها الترخُّص غير منضبط. وما كان مجالا للظنون لا موضع فيه للقطع، وتتعارض فيه الظنون، وهو محلّ الترجيح والاحتياط. فكان من مقتضى هذا كلّه أن لا يُقْدَم على الرخصة مع بقاء احتمال في السبب.

2. أن العزيمة راجعة إلى أصل في التكليف كلّي؛ لأنه مُطْلَق عامّ على

الأصالة في جميع المكلَّفين. والرخصة راجعة إلى جزئي بحسب بعض المكلَّفين ممن له عذر، وبحسب بعض الأحوال وبعض الأوقات في أهل الأعذار، لا في كل حالة، ولا في كل وقت، ولا لكلّ أحد. فيكون كالعارض الطارىء على الكلي. والقاعدة المُقَرَّرَة أنه إذا تعارض أمرٌ كليّ وأمر جزئيّ، فالكليّ مُقَدَّم؛ لأن الجزئي يقتضي مصلحة جزئية، والكلي يقتضي مصلحة كلية.

3. ما جاء في الشريعة من تفضيل الوقوف مع مقتضى الأمر والنهي مع ما في ذلك من مشقة، وإن وُجِدَ موجب الرخصة. ومن ذلك قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإنّ الأمر مستحبّ، والأصل مستتبّ، وإن أدّى إلى الإضرار بالمال والنفس؛ لكن يزول الوجوب ويبقى ترتُّب الأجر على الصبر على ذلك. ويدل على ذلك قصة عثمان بن مظعون وغيره ممن كان في أوّل الإسلام لا يقدر على دخول مكة إلا بجوار، ثم تركوا الجوار رضًى بجوار الله مع ما نالهم من المكروه، ولكن هانت عليهم أنفسهم في الله فصبروا إيمانا بقوله: ﴿إِنَّمَا يُوَفَّى ٱلصَّٰبِرُونَ أَجْرَهُم بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ (الزمر: ١٠).

4. أن المقصود في التشريع إنما هو جار على توسُّط مجاري العادات، وكون بعض التكاليف شاقا على بعض الناس أو في بعض الأحوال ممّا هو على غير المُعْتَاد، لا يُخرجه عن أن يكون مقصودا للشارع؛ لأن الأمور الجزئية لا تخرم الأصول الكلية، وإنما تُسْتَثْنَى. حيث تُسْتَثْنَى. نظرا إلى أصل الحاجيات بحسب الاجتهاد؛ والبقاء على الأصل من العزيمة هو المُعْتَمَد الأول للمُجْتهد، والخروجُ عنه لا يكون إلا بسبب قوي. ولذلك لم يُعْمِل العلماءُ مقتضى الرخصة الخاصة بالسفر في غيره؛ كالصنائع الشّاقّة، مع وجود المشقّة التي هي العلة في مشروعيّة الرخصة. فإذًا، لا ينبغي الخروج عن حُكْم العزيمة مع عوارض المشقّات التي لا تطّرد ولا تدوم؛ لأن ذلك جارٍ أيضا في العوائد الدنيوية، ولم يُخْرِجْها ذلك عن أن تكون عادية. فصار عارضُ المشقّة. إذا لم يكن كثيرا أو دائما. مع أصل عدم المشقة كالأمر المعتاد أيضا. فلا يخرج عن ذلك بالأصل.

وسبب ذلك. وهو روح هذا الدليل. هو أن هذه العوارض الطارئة تقع للعباد ابتلاء واختبارا لإيمان المؤمنين، وتردُّد المتردِّدين، حتى يظهر للعيان من آمن بربِّه على بيِّنة ممّن هو في شكّ. ولو كانت التكاليف كلُّها يخرم كليّاتها كلّ مشقّة عَرَضَت، لانخرمت الكليات، ولم يتميَّز الخبيث من الطيّب. فالابتلاء في التكاليف واقع، ولا يكون إلا مع بقاء أصل العزيمة، فيُبْتَلى المرء على قدر دينه.

5. أن الترخُّص إذا أُخِذ به في موارده على الإطلاق كان ذريعة إلى انحلال عزائم المكلَّفين في التّعبّد على الإطلاق. وبيان ذلك أن الخير عادة، والشرّ لجاجة. فالمتعوِّد لأمر يسهل عليه ذلك الأمر ما لا يسهل على غيره، كان خفيفا في نفسه أو شديدا. فإذا اعتاد الترخُّص صارت كلّ عزيمة في يده كالشاقّة الحرجة، وإذا صارت كذلك لم يَقُمْ بها حقّ قيامها، وطلب الطريق إلى الخروج منها. وإذا أُخِذَ بالعزيمة كان حريًّا بالثّبات في التّعبّد والأخذ بالحزم فيه.

وسبب هذا كلّه أنّ أسباب الرّخص أكثر ما تكون مُقَدَّرة ومُتوهَّمَة، لا مُحَقَّقة. فربما عدَّها الإنسان شديدة وهي خفيفة في نفسها، فأدّى ذلك إلى عدم صحّة التّعبّد، وصار عمله ضائعا وغير مبنيّ على أصل. وكثيرا ما يشاهد الإنسان ذلك، فقد يتوهّم الإنسان الأمورَ صعبة، وهي ليست كذلك إلا بمحض التوهّم. ألا ترى أن المتيمِّم لخوف لصوص أو سباع، إذا وَجَد الماء في الوقت أعاد الصلاة عند الإمام مالك؛ لأنّه عَدَّه مُقصِّرا؛ لأن هذا يعتري في أمثاله مصادمة الوهم المجرّد الذي لا دليل عليه. بخلاف ما لو رأى اللصوص أو السباع وقد منعته من الماء فلا إعادة هنا، ولا يُعَدّ هذا مُقَصِّرا. ولو تتبّع الإنسان الوهم لرمى به في مهاو بعيدة، ولأبطل عليه أعمالا كثيرة. وهذا مطّرد في العادات والعبادات وسائر التصرفات.

6. أنه كثيرا ما تدخل المشقّات وتتزايد من جهة مخالفة الهوى. فالمتَّبع لهواه يشقّ عليه كلّ شيء، سواء أكان في نفسه شاقا أم لم يكن؛ لأنه يصُدُّه عن مراده، ويحول بينه وبين مقصوده. فإذا كان المكلَّف قد ألقى هواه ونهى

نفسه عنه، وتوجّه إلى العمل بما كُلِّفَ به خَفَّ عليه، ولا يزال بحكم الاعتياد يداخله حُبُّه، ويحلو لهُ مُرُّه، حتى يصير ضدّه ثقيلا عليه بعد ما كان الأمر بخلاف ذلك. ومعلوم أن مخالفة الهوى أمر ثابت في الشريعة، فكان الوقوف مع العزائم أولى.

فإن قيل: هل الوقوف مع أصل العزيمة من قَبيل الواجب أو المندوب على الإطلاق؟ أم ثَمَّ انقسام؟ فالجواب أن ذلك يتبيّن بتفصيل أحوال المشقات في المسألة التالية.

المسألة السابعة

المشقّات التي هي مظانّ التخفيفات في نظر الناظر على نوعين: أحدهما: أن تكون حقيقية، والثاني: أن تكون توهميّة مجرّدة.

1. المشقّة الحقيقية: وهو معظم ما وقع فيه الترخُّص؛ كوجود المشقّة المرضيّة والسفريّة، وشبه ذلك ممّا له سبب مُعَيّن واقع. وهذا النوع إذا كان اجتماعه مع العزيمة يُدْخِل على الشخص فسادا لا يُطيقه طَبْعا أو شرعا، ويكون ذلك مُحَقَّقا، لا مظنونا ولا مُتوهَّما، فصاحبه مطلوبٌ منه الرجوع إلى الرخصة، ويكون هذا النوع من القسم المتعلِّق بحقوق الله تعالى، الذي لا كلام في لزوم الأخذ به.

وأما إذا لم يكن مُحقَّقا، بل كان مظنونا فقط، فالظنون تختلف، والأصل البقاء على أصل العزيمة. ومتى قوي الظنّ ضَعُف مقتضى العزيمة، ومتى ضَعُف الظنّ قوي مقتضاها. مثال ذلك من ظنّ أنه غير قادر على الصوم مع وجود المرض الذي مِثْلُه يُفْطَر فيه؛ فإذا كان ظَنُّه مُسْتنِدا إلى سبب مُعيَّن، وهو أنه دخل في الصوم مثلا فلم يُطِق الإتمام، أو الصلاة مثلا فلم يقدر على القيام، فهذا يُلْحَق بما هو مُتَحقِّق، ويكون عليه الأخذ بالرخصة؛ لأنه ليس عليه ما لا يقدر عليه. وأما إذا كان مستندا إلى سبب عُرِف بالتجربة كَثْرةُ تسبُّبه في تلك المشقّة، والسببُ موجودٌ عينا، بمعنى أن المرض حاضر، ومِثْله لا يُقْدَر معه على الصيام ولا على الصلاة قائما أو على

استعمال الماء عادة، من غير أن يُجرِّب نفسه في شيء من ذلك، فهذا قد يُلْحَق بما قبله، ولكنه ليس في قوّته؛ لأن عدم القدرة لم يُوجَد عنده؛ لأنه إنّما يظهر عند الشّروع في العبادة، وهو لم يشرع فيها بعد على الوجه المطلوب في العزيمة حتى يتبيّن له قدرته عليها وعدم قدرته. فيكون الأولى هنا الأخذ بالعزيمة إلى أن يظهر بَعْدُ ما ينبني عليه.

2. **المشقّة التّوهُميّة**: حيث لم يوجد السبب المُرَخَّص لأجله، ولا وُجدَت حكْمَته وهي المشقّة، وإن وُجِد منها شيء لكن غير خارج عن مجاري العادات. وينظر في هذا النوع:

. إن كان للسبب عادةٌ مطّردة في أنه يوجد بعد، فإنه لا يصحّ الإقدام على الرخصة ابتداء؛ إذ لا يصحّ أن يُبْنَى حُكْمٌ على سبب لم يُوجَد بعد، بل لا يصحّ البناء على سبب لم يُوجَد شرطُه وإن وُجِد السبب وهو المقتضي للحكم؛ فكيف إذا لم يوجد نفس السبب؟ ولكن إذا شرع الشخص في الرخصة قبل وجود السبب، ثم وُجِد السبب بعد ذلك فوقعت الرخصة موقعها، فهل يكون عمله بتلك الرخصة صحيحا مجزئا؟ مثال ذلك الظانّ أنه تأتيه الحُمّى غدا بناء على عادته في أدْوَارِها، فيُفْطِر قبل مجيئها؛ وكذلك الطاهر إذا بَنَتْ على الفطر ظنا أن حيضتها ستأتي ذلك اليوم. في الموضع خلاف: فاستدلّ بعض العلماء على صحّة هذا الاعتبار في إسقاط الكفارة عن المرأة التي يقع منها هذا بقوله تعالى: ﴿ لَّوۡلَا كِتَٰبٞ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمۡ فِيمَآ أَخَذۡتُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ ﴾ (الأنفال: ٦٨)، فإن هذا إسقاط للعقوبة للعلم بأن الغنائم ستباح لهم. وهذا غير ما نحن فيه، وكله أمر ضعيف جدا. لأن الكلام هنا فيما يترتّب على المكلَّف من الأحكام الشرعية، وترتُّب العذاب هنا ليس براجع إلى ترتُّب شرعيّ، بل هو أمر إلهيّ كسائر العقوبات اللاحقة للإنسان من الله تعالى بسبب ذنوبه من قوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٖ فَبِمَا كَسَبَتۡ أَيۡدِيكُمۡ ﴾ (الشورى: ٣٠).

. وأما إن لم يكن للسبب عادة مطّردة، فلا إشكال هنا في عدم صحّة الإقدام على الرخصة.

والحاصل من هذا التقسيم أنّ الظنون والتقديرات غير المُحقَّقة راجعة إلى قسم التّوهُّمات، وهي مختلفة. وكذلك أهواء النفوس فإنها تُقَدِّر أشياء لا حقيقة لها. فالصواب الوقوف مع أصل العزيمة، إلاّ في المشقّة المُخِلّة الفادحة؛ فإنّ الصبر أولى، ما لم يؤدِّ ذلك إلى دخل في عقل الإنسان أو دينه. والمشقّة الحقيقيّة هي العلة الموضوعة للرخصة، فإذا لم تُوجَد كان الحُكْم غير لازم، إلا إذا قامت المَظِنَّة (وهي السبب الذي وضعه الشارع كالسفر للفطر والقصر) مَقَام الحِكْمَة، فحينئذ يكون السبب صالحا لجواز العمل بالرخصة، لا للزومها؛ لأن المظنَّة لا تستلزم الحكمة التي هي العلة على كمالها. فالأحرى البقاء مع الأصل. وأيضا فالمشقّة التوهميّة راجعة إلى الاحتياط على المشقّة الحقيقيّة، والحقيقيّة ليست في الوقوع على وزان واحد، فلم يكن بناءُ الحكم عليها متمكِّنا.

وأما الراجعة إلى أهواء النفوس فهي غير مقبولة أصلا؛ لأنه قد تقرّر أنّ قصد الشارع من وضع الشرائع إخراج النفوس عن أهوائها وعوائدها. فلا تعتبر في شرعيّة الرّخصة بالنسبة إلى كل من هَوِيَت نفسُه أمرا. فمشقّة مخالفة الهوى لا رخصة فيها ألبتة.

ومن الفوائد في هذه الطريقة الاحتياط في اجتناب الرُّخَص التي تندرج في قسم المشقات المظنونة والمتوهَّمة، والحذر من الدخول فيها؛ فإنه موضع التباس، وفيه تنشأ خُدَع الشيطان، ومحاولات النفس، والذهاب في اتباع الهوى على غير هدى. ولأجل هذا أوصى شيوخ الصوفية تلامذتهم بترك اتباع الرخص جملة، وجعلوا من أصولهم الأخذ بعزائم العلم. وهو أصل صحيح مليح، ممّا أظهروا من فوائدهم رحمهم الله. وإنما يُرْتَكَب من الرُّخص ما كان مقطوعا به، أو صار شرعا مطلوبا كالتعبدات، أو كان ابتدائيا كالمساقاة، والقرض، وغيرهما، لأنها من الحاجيات. وما سوى ذلك فاللجأ إلى العزيمة.

وعلى هذا ينبغي أن يُفْهَم معنى الأدلة في رفع الحرج على مراتبها.

فقوله عليه الصلاة والسلام: "إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ أَنْ تُؤْتَى رُخَصُهُ"،[1] يُفْهَم على أن الرُّخص التي هي محبوبة ما ثبت الطلبُ فيها، فإنّا إذا حملناها على المشقّة الفادحة التي قال في مثلها رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لَيْسَ مِنْ الْبِرِّ الصِّيَامُ فِي السَّفَرِ"[2] كان موافقا لقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ (البقرة: ١٨٥)، وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ﴾ (النساء: ٢٨)، بعد ما قال في الأولى: ﴿وَأَن تَصُومُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ١٨٤)، وفي الثانية: ﴿وَأَن تَصْبِرُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ (النساء: ٢٥). فليتفطَّن الناظر في الشريعة إلى هذه الدقائق، ليكون على بيِّنة في المجاري الشرعيات. ومَنْ تتبَّع الأدلة الشرعية في هذا المقام تبيّن له ما ذُكِر أتَمّ بيان. وبالله التوفيق.

أدلة تقديم الرخصة على العزيمة

وقد يقال: إن الأخذ بالعزيمة ليس بأولى من الأخذ بالرخصة، لأوجه:

أحدها: أن أصل العزيمة وإن كان قطعيا، فأصل الترخُّص قطعيّ أيضا. فإذا وجدنا المَظِنَّة اعتبرناها، كانت قطعيّة أو ظنيّة، فإن الشارع قد أجرى الظنّ في ترتُّب الأحكام مجرى القطع. فمتى ظُنَّ وجودُ سبب الحكم استُحِقّ السبب للاعتبار. فقد قام الدليل القطعي على أنّ الدلائل الظنيّة تجري في فروع الشريعة مجرى الدلائل القطعية. ولا يُقال إنّ القاطع إذا عارض الظنّ سقط اعتبار الظنّ. لأنّا نقول: إنّما ذلك في باب تعارض الأدلة، بحيث يكون أحدهما رافعا لحُكْم الآخر جملة. أما إذا كانا جاريين مجرى العام مع الخاص، أو المُطْلق مع المُقيَّد فلا. ومسألتنا من هذا الثاني لا من الأول؛ لأن العزائم واقعة على المكلَّف بشرط أن لا حرج. فإن كان الحرج صحّ اعتباره واقتضى العملَ بالرخصة.

والثاني: أن أصل الرخصة وإن كان جزئيا بالإضافة إلى عزيمتها،

---

[1] **مسند أحمد:** مسند المكثرين من الصحابة، مسند عبد الله بن عمر رضي الله عنهما.

[2] **سنن أبي داود:** كتاب الصوم، باب اختيار الفطر.

فذلك غير مؤثِّر؛ وإلا لَزِمَ أن تقدح فيما أُمِرَ فيه بالتّرخُّص. بل الجزئي إذا كان مستثنى من كلي فهو مُعْتَبَر في نفسه؛ لأنه من باب التخصيص للعموم، أو من باب التقييد للإطلاق، وهو مَعْمُول به في الشريعة. كما أن الكلي لا ينخرم بانخرام بعض جزئياته، وإلاّ لزم أن ينخرم بالرُّخَص المأمور بها. وذلك فاسد، فكذلك ما أدى إليه.

والثالث: أن الأدلة على رفع الحرج في هذه الأمة بلغت مبلغ القطع. وقد سُمِّي هذا الدين الحنيفية السمحة لما فيها من التسهيل والتيسير.

والرابع: لا نسلّم بأن الأخذ بالعزيمة دون الرخصة أولى، بل قد يُقَال الأولى الأخذ بالرخصة؛ لأنها تضمّنت حقّ الله وحقّ العبد معا. فإن العبادة المأمور بها واقعة، لكن على مقتضى الرّخصة لا أنّها ساقطة رأسا. بخلاف العزيمة؛ فإنها تضمّنت حقّ الله مجرَّدا، والله تعالى غنيّ عن العالمين؛ وإنما العبادة راجعة إلى حظّ العبد في الدنيا والآخرة. فالرخصة أحرى لاجتماع الأمرين فيها.

والخامس: أن مقصود الشارع من مشروعيّة الرّخصة الرِّفق بالمكلَّف عن تحمّل المشاقّ، فالأخذ بها مطلقا موافَقَةٌ لقصده. بخلاف الطرف الآخر فإنه مظنّة التّشديد والتكلُّف والتّعمُّق المنهيّ عنه في الشرع. وقد ترخّص رسول الله صلى الله عليه وسلم بأنواع من التّرخّص منفردا وبمرأى من الناس؛ كالقصر والفطر في السفر؛ والصلاة جالسا حين جُحِشَ شِقُّه، وكان. حين بَدَّن. يصلّي بالليل في بيته قاعدا، حتى إذا أراد أن يركع قام فقرأ شيئا ثم ركع. وجرى أصحابه رضي الله عنهم ذلك المجرى من غير عَتَب ولا لوم.

والسادس: أن المداومة على العزائم وترك الرُّخص مع ظنّ وجود أسبابها قد يؤدّي إلى السآمة والملل، ثم إلى الانقطاع عن الاستباق إلى الخير، وكراهية العمل وترك الدوام. فإنّ الإنسان إذا توهّم التّشديد، أو طُلب منه ذلك، كَرِهَ ذلك ومَلَّه، وربما عجز عنه في بعض الأوقات؛ فإنه قد يصبر أحيانا وفي بعض الأحوال، ولا يصبر في بعض. والتكليف دائم. فإذا لم ينفتح له من باب الترخّص إلا ما يرجع إلى مسألة تكليف مَا لا يُطَاق،

وسُدَّ عنه ما سوى ذلك، عَدَّ الشريعة شاقّة. وربما ساء ظنُّه بما تدلّ عليه دلائل رفع الحرج، أو انقطع عن العمل، أو عرض له بعض ما يكره شرعا.

والسابع: أن مراسم الشريعة إن كانت مخالفة للهوى، فإنها أيضا إنّما أتت لمصالح العباد في دنياهم ودينهم. والهوى ليس بمذموم إلا إذا كان مخالفا لمراسم الشريعة، فإن كان موافقا فليس بمذموم. ومسألتنا من هذا؛ فإنه إذا نصب لنا الشرع سببا لرخصة، وغلب على الظن ذلك، فأعملنا مقتضاه وعملنا بالرخصة، فأين اتباع الهوى في هذا؟ وكما أن اتباع الرُّخص يحدث بسببه الخروج عن مقتضى الأمر والنهي، كذلك اتباع التشديدات وترك الأخذ بالرخص يحدث بسببه الخروج عن مقتضى الأمر والنهي. وليس أحدهما بأولى من الآخر. والمتَّبع للأسباب المشروعة في الرُّخص والعزائم سواء. فإن كانت غَلَبَة الظنّ في العزائم مُعْتَبَرة، فكذلك في الرُّخَص. وليس أحدهما أحرى من الآخر. ومن فرَّق بينهما فقد خالف الإجماع.

خلاصة

فإن قيل: الحاصل ممّا تقدّم إيرادُ أدلة متعارضة، وذلك وضع إشكال في المسألة. فهل من مخرج من هذا التعارض؟ قيل. نعم، من وجهين: أحدهما: أن يُوكَل ذلك إلى نظر المجتهد؛ فإنّما أُورِدَ هنا استدلال كلّ فريق من غير أن يقع بين الطرفين ترجيح. فيبقى موقوفا على المجتهد حتى يترجّح له أحدهما مطلقا، أو يترجّح له أحدهما في بعض المواضع، والآخر في بعض المواضع، أو بحسب الأحوال. والثاني: أن يُجْمَع بين هذا الكلام وما هو مذكور في كتاب المقاصد في تقرير أنواع المشاقّ وأحكامها. فإنه إذا تُؤُمِّل الموضعان ظَهَر فيما بينهما وجهُ الصواب إن شاء الله. وبالله التوفيق.

المسألة الثامنة

كلّ أمرٍ شاقّ جعل الشارع فيه للمكلَّف مَخْرَجًا، فقصْدُ الشارع بذلك المَخْرَج أن يتحرَّاه المكلَّف إنْ شاء، كما جاء في الرُّخَص شرعية المَخْرَج من المشاقّ. فإذا تحَرَّى المكلَّف الخروجَ من المشقة على الوجه الذي شُرِعَ له

كان ممتثلا لأمر الشارع، آخذا بالحزم في أمره. أما إذا تحرَّى الخروجَ من المشقّة بطريقة غير مأذون فيها شرعا، وقع في محظورين: أحدهما: مخالفتُه لقصد الشارع، سواء كانت تلك المخالفة في واجب أو مندوب أو مباح. والثاني: سَدُّ أبواب التيسير عليه، وفَقْدُ المَخْرَج عن ذلك الأمر الشاقّ الذي طلب الخروج عنه بما لم يُشْرَع له. وبيان ذلك من أوجه:

أحدها: أنّ الشارع لما تقرَّر أنه جاء بالشريعة لمصالح العباد، وكانت الأمور المشروعة ابتداء قد يعوق عنها عوائق من الأمراض والمشاقّ الخارجة عن المعتاد، شرع له أيضا توابع، وتكميلات، ومخارج، بها ينزاح عن المكلّف تلك المشقّات، حتى يصير التَّكليف بالنسبة إليه عاديا ومتيسِّرا. فإذا كان كذلك، فالمكلَّف في طلب التّخفيف مأمورٌ أن يطلبه من وجهه المشروع؛ لأن ما يُطْلَب من التّخفيف حاصلٌ فيه حالاً ومآلاً، على القطع في الجملة. فلو طلب ذلك من غير هذا الطريق ربما لم يقع له شيء من التخفيف، وإن وقع فبإخلال بالواجبات الشرعية على وجه غير مأذون فيه.

والثاني: أن هذا الطالب إذا طلب التخفيف من الوجه المشروع، فيكفيه في حصول التخفيف طلبُه من وجهه؛ والقصد إلى ذلك يُمْنٌ وبَرَكَة. كما أن مَن طلبه من غير وجهه المشروع يكفيه في عدم حصولِ مقصوده شُؤْم قَصْده. ويدل على هذا من الكتاب قوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا ۝٢ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾ (الطلاق: ٢-٣)، ومفهوم الشرط أنّ مَن لا يتقي الله لا يجعل له مَخْرَجا. وعن ابن عباس أنه جاءه رجل فقال له: إن عمّي طلَّق امرأته ثلاثا. فقال: إن عمّك عصى اللهَ فأنْدَمَه، وأطاع الشيطان فلم يجعل له مخرجا. فقال: أرأيت إنْ أحلَّها له رجل؟ فقال: مَن يُخَادِع يَخْدَعْهُ الله. وقد رُوِي عن ابن عباس أنه سُئِل عن رجل طلّق امرأته ثلاثا، فتَلا قوله تعالى: ﴿إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ ... وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا﴾ (الطلاق: ١-٢)، وأنت لَمْ تَتَّقِ اللهَ لَمْ أَجِدْ لك مَخْرَجا. وخرج مالك في

البلاغات في هذا المعنى: "أَنَّهُ بَلَغَهُ أَنَّ رَجُلا جَاءَ إِلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ فَقَالَ: إِنِّي طَلَّقْتُ امْرَأَتِي ثَمَانِيَ تَطْلِيقَاتٍ، فَقَالَ ابْنُ مَسْعُودٍ: فَمَاذَا قِيلَ لَكَ؟ قَالَ: قِيلَ لِي إِنَّهَا قَدْ بَانَتْ مِنِّي، فَقَالَ ابْنُ مَسْعُودٍ: صَدَقُوا. مَنْ طَلَّقَ كَمَا أَمَرَهُ اللَّهُ فَقَدْ بَيَّنَ اللَّهُ لَهُ، وَمَنْ لَبَسَ عَلَى نَفْسِهِ لَبْسًا جَعَلْنَا لَبْسَهُ مُلْصَقًا بِهِ. لا تَلْبِسُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ وَنَتَحَمَّلُهُ عَنْكُمْ. هُوَ كَمَا يَقُولُونَ".[1]

والثالث: أن طالب المَخْرَج من وجهه طالبٌ لِمَا ضمن له الشارع النّجْح فيه، وطالبه من غير وجهه قاصدٌ لتعدّي طريق المَخْرَج، فكان قاصدا لضدّ ما طَلَب من حيث صدّ عن سبيله. ولا يتأتّى مِنْ قِبَل ضدّ المقصود إلا ضدّ المقصود.

والرابع: أن المصالح التي تقوم بها أحوال العبد لا يعرفها حقّ معرفتها إلاّ خالقُها وواضعُها. وليس للعبد بها علم إلاّ من بعض الوجوه؛ والذي يخفى عليه منها أكثر من الذي يبدو له. فقد يكون ساعيا في مصلحة نفسه من وجه لا يوصله إليها، أو يوصله إليها عاجلا لا آجلا، أو يوصله إليها ناقصة لا كاملة، أو يكون فيها مفسدة تزيد على المصلحة. وكم من مدبِّر أمرا لا يتمّ له على كماله أصلا، ولا يجني منه ثمرة أصلا. وهو معلوم مشاهد بين العقلاء. فلهذا بعث الله النبيين مبشِّرين ومنذرين. فإذا كان كذلك، فالرجوع إلى الوجه الذي وضعه الشارع رجوعٌ إلى وجه حصول المصلحة والتخفيف على الكمال، بخلاف الرجوع إلى ما خالفه.

المسألة التاسعة

أسباب الرخص ليست بمقصودة التحصيل للشارع، ولا مقصودة الرَّفع؛ لأن تلك الأسباب راجعة إلى منع انحتام العزائم التحريمية أو الوجوبية، فهي إمّا موانع للتحريم أو التأثيم، وإمّا أسباب لرفع الجناح أو إباحة ما ليس بمباح. فعلى كلّ تقدير إنّما هي موانع لترتُّب أحكام العزائم

[1] **موطأ مالك**: كتاب الطلاق، باب ما جاء في البتة.

مُطْلَقا، وقد تبيَّن في الموانع أنّها غيرُ مقصودة الحصول ولا الزوال للشارع، وأن مَنْ قصد إيقاعها رَفْعا لحُكْم السّبب المُحَرِّم، أو المُوجِب، ففِعْلُه غير صحيح، ويجري فيه التفصيل المذكور في الشروط. فكذلك الحُكم بالنسبة إلى أسباب الرُّخَص مِنْ غير فرق.

المسألة العاشرة

إذا فرَّعنا على أنّ الرخصة مباحة بمعنى التّخيير بينها وبين العزيمة، صارت العزيمة معها من الواجب المُخَيَّر؛ إذْ صار هذا المُتَرَخِّص يقال له: إنْ شئت فافعل العزيمة، وإن شئت فاعمل بمقتضى الرخصة. وما عمل منهما فهو الذي يَقَع واجبًا في حقِّه، كما هو الحال في خصال الكفارة. فتخرُج العزيمة في حقِّه عن أن تكون عزيمة.

وأما إذا فرَّعنا على أن الإباحة فيها بمعنى رفع الحرج، فليست الرخصة معها من ذلك الباب؛ لأن رفع الحرج لا يستلزم التخيير. ألا ترى أن رفع الحرج موجود مع الواجب. وإذا كان كذلك، تبيَّنا أنّ العزيمة على أصلها من الوجوب المُعيَّن المقصود للشارع. فإذا فعل العزيمة لم يكن بينه وبين مَنْ لا عُذْر له فَرْق، لكن العُذر رَفَع الحرج عن التّارك لها إن اختار لنفسه الانتقال إلى الرخصة. وقد تقرّر قبلُ أن الشارع إن كان قاصدا لوقوع الرّخصة، فذلك بالقصد الثاني. والمقصود بالقصد الأول هو وقوع العزيمة.

المسألة الحادية عشرة

إذا قارنا العزائم بالرخص، وجدنا العزائم مطَّردة مع العادات الجارية، والرخص جارية عند انخراق تلك العوائد.

أما الأول: فظاهر؛ فإنّا وجدنا الأمر بالصلاة على تمامها في أوقاتها، وبالصيام في وقته المحدود له، وبالطهارة المائية، وغيرها من العبادات على مَا جرت به العادة: من الصحّة، والإقامة في الحضر، ووجود الماء، وما أشبه ذلك. وكذلك النهي عن أكل الميتة والدم ولحم الخنزير، وغيرها من المنهيات. فإنّما أُمِرَ بذلك كلّه ونُهِيَ عنه عند وجود ما يتأتّى به امتثال الأمر

واجتناب النهي. ووجود ذلك هو المعتاد على العموم التام، أو الأكثر.

وأما الثاني: فمعلُوم أيضا من حيث عُلمَ الأول؛ فالمرض، والسفر، وعدم الماء أو الثوب أو المأكول، هي أمور طارئة، واستثناءات من العادات الجارية. ولذلك كانت مُرخِّصة لترك ما أُمرَ بفعله، أو فعل ما أُمِرَ بتركه.

إلا أن انخراق العوائد على ضربين: عام لجميع الناس، وخاص ببعضهم. فالعام ما تقدّم ذكره من أسباب الرخص. والخاص كانخراق العوائد للأولياء. فإذا عملوا بمقتضاها فذلك إنما يكون في الأكثر على حُكْم الرخصة.

كتاب المقاصد

مقدمة

من الثابت أن وَضْع الشرائع إنّما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا. وهذه دعوى لا بدّ من إقامة البرهان عليها صحَّة أو فسادا. وليس هذا موضع ذلك. وقد وقع الخلاف فيها في علم الكلام، وزعم الرازي أن أحكام الله ليست معللة بعلة ألبتة، كما أن أفعاله كذلك. وأن المعتزلة اتفقت على أن أحكامه تعالى مُعلَّلة برعاية مصالح العباد، وأنه اختيار أكثر الفقهاء المتأخرين. ولما اضطُرّ في علم أصول الفقه إلى إثبات العلل للأحكام الشرعية لتبرير القول بالقياس، أثبت ذلك على أن العلل بمعنى العلامات المُعَرِّفة للأحكام خاصة. ولا حاجة إلى تحقيق الأمر في هذه المسألة.

والمعتمد إنما هو أنّا استقرينا من الشريعة أنها وُضِعَت لمصالح العباد، استقراءً لا ينازع فيه الرازي ولا غيره؛ فإن الله تعالى يقول في بعثه الرسل، وهو الأصل: ﴿ رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ ﴾ (النساء: ١٦٥)، ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴾ (الأنبياء: ١٠٧)، وقال في أصل الخِلْقَة: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴾ (هود: ٧)، ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ (الذاريات: ٥٦)، ﴿ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْغَفُورُ ﴾ (الملك: ٢).

وأما التعاليل لتفاصيل الأحكام في الكتاب والسنة فأكثر من أن تُحْصَى، كقوله بعد آية الوضوء: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ﴾ (المائدة: ٦)، وقال في الصيام: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (البقرة: ١٨٣)، وفي الصلاة: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾ (العنكبوت: ٤٥)، وفي الجهاد: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا۟﴾ (الحج: ٣٩)، وفي القصاص: ﴿وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (البقرة: ١٧٩)، وفي التقرير على التوحيد: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ﴾ (الأعراف: 172). وغير هذا كثير، وإنما المقصود هنا التنبيه.

وإذا دل الاستقراء على هذا، وكان في مثل هذه القضية مفيدا للعلم، فنحن نقطع بأن الأمر مُسْتَمِّر في جميع تفاصيل الشريعة. وبناء على القول بتعليل الأحكام ثبت القول بالقياس والاجتهاد.

والمقاصد التي يُنْظَر فيها قسمان: أحدهما: يرجع إلى قصد الشارع، والآخر: يرجع إلى قصد المكلف.

القسم الأول

قصد الشارع في وضع الشريعة

يُنْظَر في قصد الشارع من وضع الشريعة من أربع جهات:

1. جهة قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء.
2. جهة قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام.
3. جهة قصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها.
4. جهة قصد الشارع في وضع الشريعة لدخول المكلّف تحت حُكْمِها.

النوع الأول

قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء

المسألة الأولى

تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق. وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: أحدها: أن تكون ضرورية، والثاني: أن تكون حاجية، والثالث: أن تكون تحسينية.

فأما الضرورية: فمعناها أنها لا بدّ منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فُقِدَت لم تَجْرِ مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتَهَارُج وفوتِ حياةٍ في الدنيا، وفي الآخرة فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين.

وحفْظ الضروريات يكون بأمرين: أحدهما: ما يقيمُ أركانها ويثبِّت قواعدها؛ وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود. والثاني: ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المُتوقَّع فيها؛ وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم.

فأصولُ العبادات راجعة إلى حفظ الدين من جانب الوجود؛ كالإيمان، والنطق بالشهادتين، والصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، وما أشبه ذلك.

والعادات راجعة إلى حفظ النفس والعقل من جانب الوجود أيضا؛ كتناول المأكولات والمشروبات، والملبوسات، والمسكونات، وما أشبه ذلك.

والمعاملات راجعة إلى حفظ النسل والمال من جانب الوجود، وإلى حفظ النفس والعقل أيضا، لكن بواسطة العادات. ومثالها: ما كان راجعا إلى مصلحة الإنسان مع غيره؛ كانتقال الأملاك بعوَض أو بغير عوَض، بالعقد على الرقاب أو المنافع أو الأبضاع.

والجنايات . ويجمعها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . ترجع إلى حفظ الجميع من جانب العدم، حيث إنها شُرعَت ضدّ ما كان عائدا على ما تقدّم ذكره بالإبطال، فشُرِعَ فيها ما يدرأ ذلك الإبطال ويتلافى تلك المصالح؛ كالقصاص والديات للنفس، وحَدّ الشرب لحفظ العقل، وحَدّ الزنا لحفظ النسل، وتضمين قيم الأموال والقطع لحفظ المال، وما أشبه ذلك.

ومجموع الضروريات خمسة، وهي: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل. وقد قالوا إنّها مراعاة في كلّ ملَّة.

وأما الحاجيات: فمعناها أنها مُفْتَقَرٌ إليها من حيث التّوسعة ورفع الضّيق المؤدِّي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاّحقة بفوت المطلوب. فإذا لم تُرَاعَ دخل على المكلَّفين. على الجملة. الحرجُ والمشقّة، ولكنه لا يبلغ مَبْلَغ الفساد العادي المُتَوَقَّع في المصالح العامة.

وهي جارية في العبادات، والعادات، والمعاملات، والجنايات. ففي العبادات كالرُّخَص المخفِّفة بالنسبة إلى لُحُوق المشقّة بالمرض والسفر. وفي العادات كإباحة الصيد، والتمتُّع بالطيبات ممّا هو حلال: مأكلاً، ومشربا، وملبسا، ومسكنا، ومركبا، وما أشبه ذلك. وفي المعاملات كالقراض، والمساقاة، والسَّلَم، وإلغاء التوابع في العقد على المتبوعات؛ كثمرة الشجر. وفي الجنايات كالحُكْم باللّوث، والتدميّة، والقسامة، وضرب الدية على العاقلة، وتضمين الصُّنَّاع، وما أشبه ذلك.

وأمّا التحسينات: فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنّب الأحوال المدنِّسات التي تأنفها العقول الراجحات. ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق.

وهي جارية في العبادات، والعادات، والمعاملات، والجنايات. ففي العبادات كإزالة النجاسة، وبالجملة الطهارات كلّها، وستر العورة، وأخذ الزينة، والتقرّب بنوافل الخيرات من الصدقات والقربات، وأشباه ذلك. وفي العادات كآداب الأكل والشرب، ومجانبة المآكل النجسات والمشارب المستخبثات، ومجانبة الإسراف والإقتار في المتناولات. وفي المعاملات كالمنع من بيع النجسات وفضل الماء والكلأ، وسلب العبد منصب الشهادة والإمامة، وسلب المرأة منصب الإمامة وإنكاح نفسها، وما أشبهها. وفي الجنايات كمنع قتل الحرّ بالعبد، ومنع قتل النساء والصبيان والرهبان في الجهاد.

وقليل الأمثلة يدل على ما سواها ممّا هو في معناها. فهذه الأمور راجعة إلى محاسن زائدة على أصل المصالح الضرورية والحاجية؛ إذ ليس فقدانها بمُخلّ بأمر ضروري ولا حاجي، وإنما جرت مجرى التحسين والتزيين.

المسألة الثانية

كل مرتبة من هذه المراتب ينضَمّ إليها ما هو كالتَّتمّة والتَّكْملة، ممّا لو فرضنا فقده لم يخلّ بحكمتها الأصلية.

فأما مرتبة الضروريات: فمن أمثلة المكمِّلات فيها: التّماثل في القصاص؛ فإنه لا تدعو إليه ضرورة، ولا تظهر فيه شدّة حاجة، ولكنه تكميلي (لحفظ النفس). وكذلك نفقة المِثْل، وأُجْرَة المِثْل للأجير، وقِرَاض المِثْل، والمنع من النّظر إلى الأجنبية، وتحريم شُرْب قليل المُسْكر، ومنع الربا، والورع اللاحق في المتشابهات، وإظهار شعائر الدين؛ كصلاة الجماعة في الفرائض والسنن، وصلاة الجمعة، والقيام بالرهن، والحميل، والإشهاد في البيع، إذا قلنا إن البيع من الضروريات.

وأما مرتبة الحاجيات: فمن أمثلة المكمِّلات فيها: اعتبار الكُفْء، ومَهْر المِثْل في الصغيرة؛ فإن ذلك كلَّه لا تدعو إليه حاجة مثل الحاجة إلى أصل النكاح في الصغيرة. وإن قلنا إن البيع من باب الحاجيات، فالإشهاد، والرهن، والحميل من باب التكملة. ومن ذلك الجمع بين الصلاتين في السفر الذي تقصر فيه الصلاة، وجمع المريض الذي يخاف أن يُغْلَب على عقله. فهذا وأمثاله كالمكمِّل لهذه المرتبة؛ إذ لو لم يُشْرَع لَمْ يُخلّ بأصل التّوسعة والتَّخفيف.

وأما مرتبة التحسينات: فمن أمثلة المكمِّلات فيها: آداب الأحداث، ومندوبات الطهارات، وترك إبطال الأعمال المدخول فيها وإن كانت غير واجبة، والإنفاق من طيّبات المكاسب، والاختيار في الضحايا والعقيقة، وما أشبه ذلك.

ويدخل في هذه المسألة كون الحاجيات كالتَّتِمَة للضروريات، وكذلك التحسينات كالتَّكْمِلة للحاجيات.

المسألة الثالثة

كلّ تَكْملة فلها . من حيث هي تكملة . شَرْطٌ؛ وهو أن لا يعود

اعتبارُها على الأصل بالإبطال. وذلك أنّ كلّ تكْملة يفضي اعتبارُها إلى رفض أصلها فلا يصحّ اشتراطها عند ذلك، لوجهين:

أحدهما: أن في إبطال الأصل إبطال التّكْملة؛ لأن التّكْملة مع ما كَمَّلَته كالصفة مع الموصوف. فإذا كان اعتبار الصفة يؤدي إلى ارتفاع الموصوف، لزم من ذلك ارتفاع الصفة أيضا. فاعتبار هذه التكملة في هذه الحال يكون مُذْهِبا للتّكْملة والأصل جميعا، ويكون الأولى الاحتفاظ بالأصل مع التضحية بالتّكْملة.

والثاني: أنا لو افترضنا أن المصلحة التكميلية تحصل مع فوات المصلحة الأصلية، لكان حصول المصحلة الأصلية أولى؛ لأنها أهمّ وأكبر من التكميلية.

وبيان ذلك أن حفظ النفس مهمّ كليّ، وحفظ المروءات مُسْتَحسن. فحُرِّمَت النجاسات حفظا للمروءات، وإجراءً لأهلها على محاسن العادات. فإن دعت الضرورة إلى إحياء النفس بتناول النَّجس، كان تناوُلُه أولى. وكذلك أصل البيع ضروري، ومنعُ الغَرَر والجهالة مُكَمِّل، فلو اشتُرِط نفيُ الغرر جملة، لانغلق باب البيع. وكذلك الإجارة ضرورية أو حاجية، واشتراط حضور العوضين في المعاوضات من باب التكميلات، ولمّا كان ذلك مُمْكنا في بيع الأعيان من غير عُسْر مُنِعَ من بيع المعدوم، إلا في السَّلَم، ولمّا كان ذلك في الإجارات ممتنعا، مع الحاجة إلى الإجارة، اشتُرِط فيها وجود المنافع فقط، وصحَّت وإن لم يحضر العوض أو لم يوجد. ومثله جَارٍ في الاطلاع على العورات للمداواة. وكذلك قول العلماء في جواز الجهاد مع الولاة الظالمين. قال مالك: لو تُرِك ذلك لكان ضررا على المسلمين. فالجهاد ضروري، والوالي فيه ضروري، والعدالة فيه مُكَمِّلة للضرورة، والمُكَمِّل إذا عَاد على الأصل بالإبطال لم يُعْتَبَر. وكذلك الأمر بالصلاة خلف الولاة السوء؛ فإن في ترك ذلك تركُ سنّة الجماعة، والجماعة من شعائر الدين المطلوبة، والعدالة مُكَمِّلة لذلك المطلوب. ولا يبطل الأصل بالتّكْمِلة. ومنه إتمام الأركان في الصلاة مُكَمِّل لضروراتها، فإذا

أدّى طلبه إلى أن لا تُصَلّى. كالمريض غير القادر. سقط المُكَمِّل. أو كان في إتمامها حرج، ارتفع الحرج عمّن لم يُكمِّل، وصلّى على حسب ما أوسعته الرخصة. وستر العورة من باب محاسن الصلاة، فلو طُلِب على الإطلاق لتعذّر أداؤها على من لم يجد ساترا. وفي الشريعة أمثلة من هذا القبيل تفوق الحصر، كلها جار على هذا الأسلوب.

المسألة الرابعة

المقاصد الضرورية في الشريعة أصلٌ للحاجية والتحسينية؛ فلو فُرِض اختلال الضروري بإطلاق لاختلاًّ باختلاله بإطلاق. ولكن لا يلزم من اختلالهما اختلال الضروري بإطلاق. نعم، قد يؤدي اختلال التحسيني بإطلاق إلى اختلال الحاجي بوجه ما، وقد يؤدي اختلال الحاجي بإطلاق إلى اختلال الضروري بوجه ما. ولذلك فإنه من لوازم المحافظة على الضروري المحافظة على الحاجي، ومن لوازم المحافظة على الحاجي المحافظة على التحسيني. وإذا ثبت أن التحسيني يخدم الحاجي، وأن الحاجي يخدم الضروري، فإن الضروري هو المطلوب.

1. الضروري أصل للحاجي والتحسيني: وبيان ذلك أن مصالح الدين والدنيا مبنيّة على المحافظة على الضروريات الخمسة المذكورة فيما تقدم. فهي الأساس الذي يقوم عليه الوجود الدنيوي والأمور الأخروية، وإذا انخرم الأساس فسد ما انْبَنَى عليه.

فلو عَدِمَ الدين عَدِمَ ترتُّب الجزاء المُرْتَجَى. ولو عَدِم المكلَّف لعَدِم من يتديّن. ولو عَدِم العقل لارتفع التديّن. ولو عَدِم النسل لم يكن في العادة بقاء. ولو عَدِم المال لم يَبْق عيش. وأعني بالمال ما يقع عليه الملك ويختصّ به المالك عن غيره إذا أخذه من وجهه. ويستوي في ذلك الطعام والشراب واللباس على اختلافها، وما يؤدي إليها من جميع المتموَّلات. فلو ارتفع ذلك لم يكن بقاء.

وإذا ثبتت مكانة الضروريات، فالأمور الحاجية إنما هي مُكَمِّلة

للضروريات، بحيث ترفع عن المكلَّفين المشقات، وتميل بهم إلى التّوسّط والاعتدال في الأمور، حتى تكون جارية على وجه لا يميل إلى إفراط ولا تفريط، كما هو واضح من الأمثلة التي سبق ذكرها للحاجيات. وهكذا الحكم في التحسينية؛ لأنها إمّا أن تُكمِّل الضروري بشكل مباشر، أو تُكَمِّل الحاجي، وهي بذلك تكون مُكَمِّلة للضروري بطريق غير مباشر؛ لأن الحاجي مُكَمِّل للضروري، والمُكَمِّل للمُكَمِّل مُكَمِّل للأصل. فالتحسينية إذاً كالفرع للأصل الضروري ومبنيّة عليه.

2. اختلال الضروري يلزم منه اختلال الحاجي والتكميلي: وبيانه يظهر ممّا تقدَّم؛ لأنه إذا ثبت أن الضروري هو الأصل المقصود، وأن ما سواه مبنيّ عليه كوصف من أوصافه، أو كفرع من فروعه، لَزِم من اختلاله اختلال الباقين؛ لأن الأصل إذا اختلّ اختلّ الفرع من باب أولى.

فلو فرضنا ارتفاع أصل البيع من الشريعة لم يكن اعتبار الجهالة والغرر. وكذلك لو ارتفع أصل القصاص لم يمكن اعتبار المماثلة فيه؛ فإن ذلك من أوصاف القصاص، ومُحَال أن يثبت الوصف مع انتفاء الموصوف.

وهذه القاعدة إنّما تنطبق على الحاجيات والتحسينيات التي هي أجزاء مُكَمِّلة للضروريات، وهي بالنسبة لها بمثابة الصفة للموصوف. أما ما كان منها مستقلاًّ بنفسه، مطلوبا قصدا لذاته، فلا تنطبق عليه هذه القاعدة.

3. لا يلزم من اختلال الحاجي والتحسيني اختلال الضروري بإطلاق: وبيانه أن الضروري مع غيره كالموصوف مع أوصافه. ومن المعلوم أن الموصوف لا يرتفع بارتفاع بعض أوصافه. مثال ذلك: الصلاة إذا بطل منها القراءة أو التكبير أو غير ذلك ممّا يُعَدّ من أوصافها وليس ركنا فيها، لا يبطل أصل الصلاة، وكذلك وجود الجهالة والغرر في المبيع لا يُبْطِل أصل البيع، إذا كان ممّا لا يمكن التعامل بغيره، كما هو الحال في بيع الجوز، والقسطل، والأصول المُغَيَّبة في الأرض؛ كالجزر، واللفت، وأسس الحيطان، وما أشبه ذلك. فهذه كلّها فيها جهالة بحقيقة المَبيع،

ولكن لمّا كان الناس محتاجون إلى التعامل بها، أُجيز بيعها مع وجود ذلك الغرر. وكذا لو ارتفع اعتبار المماثلة في القصاص لم يبطل أصل القصاص.

ولكن إذا كانت الصفة ذاتيّة، بحيث تكون جزءا من ماهيّة الموصوف، فهي إذْ ذاك ركن من أركان الماهيّة، وقاعدة من قواعد ذلك الأصل، وينخرم الأصل بانخرام قاعدة من قواعده أو ركنا من أركانه، كما في الركوع والسجود ونحوهما في الصلاة؛ فإن الصلاة تنخرم من أصلها بانخرام شيء منها بالنسبة إلى القادر عليها.

4. اختلال الحاجي أو التحسيني بإطلاق قد يؤدي إلى اختلال الضروري بوجه ما: وبيانه من وجهين:

أحدهما: أن كلّ واحدة من هذه المراتب لمَّا كانت مختلفة في تَّأَكُّد الاعتبار (فالضروريات آكدها، ثم تليها الحاجيات، والتحسينات)، وكان مرتبطا بعضها ببعض، كان في إبطال الأخفّ جُرْأة على ما هو آكد منه، ومدخلٌ للإخلال به، فصار الأخفّ كأنه حِمًى للآكد، والرَّاتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه. فالمُخلُّ بما هو مُكَمِّل كالمُخِلّ بالمُكَمَّل من هذا الوجه. ومثال ذلك الصلاة، فإن لها مُكمِّلات، وهي هنا سوى الأركان والفرائض. ومعلومٌ أن المُخلّ بها مُتَطرِّق للإخلال بالفرائض والأركان، لأن الأخفّ طريق إلى الأثقل.

فالمُتَجَرِّىء على الأخفّ بالإخلال به مُعَرَّض للتجرُّؤ على ما سواه. فكذلك المتجرِّىء على الإخلال بالحاجيات والتحسينيات يتجرَّأ على الضروريات. فإذاً، قد يكون في إبطال الكمالات بإطلاق إبطالُ الضروريات بوجه ما. ومعنى ذلك أن يكون تاركا للمُكمِّلات ومُخلاًّ بها بإطلاق، بحيث لا يأتي بشيء منها، وإن أتى بشيء منها كان نزرا. أو يأتي بجُمْلة منها إنْ تعدَّدت، إلا أن الأكثر هو المتروك والمُخَلّ به. ولذلك لو اقتصر المُصلِّي على ما هو فرض في الصلاة لم يكن في صلاته ما يُسْتَحْسَن، وكانت إلى اللعب أقرب. ومن هنا يقول بالبطلان في ذلك من يقوله. وكذلك نقول في البيع: إذا فات فيه ما هو من المُكمِّلات؛ كانتفاء الغرر

والجهالة، أَوْشَكَ أن لا يحصل للمتعاقدين أو لأحدهما مقصودٌ، فكان وجود العقد كعدمه، بل قد يكون عدمه أحسن من وجوده.

والثاني: أنّ كل حاجيّ وتحسيني إنّما هو خادم للأصل الضروري ومؤنس به، ومُحَسِّن لصورته الخاصّة: إمّا مقدِّمة له، أو مقارنا، أو تابعا. وعلى كلّ تقدير فهو يدور بالخدمة حواليه، فهو لازم لأداء الضروري على أحسن حالاته. وذلك أن الصلاة ـ مثلا ـ إذا تقدّمتها الطهارة أَشْعَرَت بتأهُّب لأمْر عظيم، فإذا استقبل القبلة أَشْعَر التّوجُّه بحضور المُتَوَجَّه إليه، فإذا أحْضَر نيّة التّعبُّد أثْمَرَ الخضوع والسكون، ثم يدخل فيها على نسقها بزيادة السورة خدمة لفرض أم القرآن، لأنّ الجميع كلام الربّ المتوجَّه إليه، وإذا كبَّر وسبَّح وتشهَّد فذلك كلّه تنبيهٌ للقلب، وإيقاظٌ له أن يغفل عمّا هو فيه من مناجاة ربّه والوقوف بين يديه. وهكذا إلى آخرها. فلو قدّم قبلها نافلة كان ذلك تدريجا للمصلِّي واستدعاء للحضور؛ ولو أَتْبَعها نافلة أيضا لكان خليقا باستصحاب الحضور في الفريضة. وفي الاعتبار في ذلك أن جُعِلَت أجزاء الصلاة غير خالية من ذكر مقرون بعمل، ليكون اللسان والجوارح متطابقة على شيء واحد، وهو الحضور مع الله فيها بالاستكانة والخضوع والتعظيم والانقياد. ولم يَخْلُ موضعٌ من الصلاة من قول أو عمل، لئلا يكون ذلك فتحا لباب الغفلة ودخول وساوس الشيطان. فأنت ترى أن هذه المُكَمِّلات الدائرة حول حِمَى الضروري خادمة له ومقوية لجانبه. فلو خَلَت الضروريات عن ذلك أو عن أكثره لكان خللا فيها. وعلى هذا الترتيب يجري سائر الضروريات مع مكملاتها لمن اعتبرها.

5. المحافظة على الحاجي والتحسيني من لوازم المحافظة على الضروري:

وبيانه ظاهر ممّا تقدم؛ لأنه إذا كان الضروري قد يختلّ باختلال مُكَمِّلاته، كانت المحافظة عليها لأجله مطلوبة. فالمُكَمِّلات هي زينة الضروري، ولا يظهر حُسْنُه إلا بها، فكان من الأحقّ أن لا يُخَلّ بها.

وبهذا كلّه يظهر أنّ المقصود الأعظم في المطالب الثلاثة المحافظةُ على الأوّل منها، وهو قسم الضروريات. ومن هنالك كان مراعى في كلّ مِلّة،

بحيث لم تختلف فيه المِلَل كما اختلفت في الفروع. فهي أصول الدين، وقواعد الشريعة، وكلّيات المِلّة.

المسألة الخامسة

المصالحُ الموجودة في هذه الدار يُنْظَر فيها من جهتين: من جهة مواقع الوجود، ومن جهة تعلُّق الخطاب الشرعي بها.

1. النظر في المصالح من جهة مواقع الوجود: المصالح الدنيويّة ـ من حيث هي موجودة هنا ـ لا يتخلّص كونُها مصالح مَحْضَة. وأعني بالمصالح: ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان وتمام عيشه، ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية على الإطلاق، حتى يكون مُنَعَّما على الإطلاق. فالتّنعُّم المُطْلَق لا يوجد في العادة؛ لأن تلك المصالح مَشُوبة بتكاليف ومشاقّ ـ قَلَّت أو كَثُرَت ـ تقترن بها، أو تسبقها، أو تلحقها. فالأكل، والشرب، واللبس، والسكنى، والركوب، والزواج، وغيرها، مصالح لا تُنَالُ إلاّ بِكَدّ وتَعَب.

كما أن المفاسد الدنيوية ـ من حيث مواقع الوجود ـ ليست بمفاسد مَحْضَة؛ إذْ مَا مِن مَفْسَدة تُفْرَض في العادة الجارية إلاّ ويقترن بها، أو يسبقها، أو يتبعها شيء من نيل اللذات كثير.

فالأصل أنّ هذه الدار وُضعَت على الامتزاج بين الطرفين، فمَن رام استخلاص جهة فيها لم يَقْدر على ذلك. وبرهانه التجربة التامة من جميع الخلائق. وأصل ذلك الإخبار بوضعها على الابتلاء والاختبار والتمحيص؛ قال الله تعالى: ﴿وَنَبْلُوكُم بِٱلشَّرِّ وَٱلْخَيْرِ فِتْنَةً ۖ وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾ (الأنبياء: ٣٥)، وقال: ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً﴾ (الملك: ٢). وقد جاء في الحديث: "حُفَّتْ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ وَحُفَّتْ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ".[1] فلهذا لم يخلص في الدنيا لأحد جهة خالية من شِرْكَة الجهة الأخرى.

---

[1] **صحيح مسلم**: كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب ما جاء حفت الجنة بالمكاره وحفت النار بالشهوات.

فإذا كان كذلك، فالمصالح والمفاسد الرّاجعة إلى الدنيا إنّما تُفْهَم على مقتضى ما غَلَب: فإذا كان الغالبُ جهة المصلحة، فهي المصلحة المفهومة عُرْفا. وإذا غلبت الجهة الأخرى فهي المفسدة المفهومة عُرْفا. فالفعل ذو الوجهين يُنْسَب إلى الجهة الراجحة: فإن رجحت المصلحة كان مطلوبا، ويقال فيه إنه مصلحة. وإذا غلبت جهة المفسدة كان منهيّا عنه، ويقال إنه مفسدة. وهذا حكمٌ على الشيء بما جَرَت به العادات في مثله، فإن خرج عن مقتضى العادات، فله نسبة أخرى وقسمة غير هذه القسمة.

2. النظر في المصالح من حيث تعلُّق الخطاب الشرعي بها: فالمصلحة بهذا الاعتبار إذا كانت هي الغالبة عند مقارنتها مع المفسدة في حُكْم الاعتياد، فهي المقصودة شرعا، ولتحصيلها وقَعَ الطّلب على العباد؛ ليجري قانونُها على أقوم طريق وأهدى سبيل، وليكون حصولُها أتمّ وأقرب وأوْلَى بنيل المقصود على مقتضى العادات الجارية في الدنيا. فإن تبعها مفسدة أو مشقّة، فذلك ليس بمقصود في شرعية ذلك الفعل وطلبه.

وكذلك المفسدة إذا كانت هي الغالبة مقارنة بالمصلحة . في حكم الاعتياد. فرفعُها هو المقصود شرعا، ولأجله وقع النهي؛ ليكون رفعها على أتمّ وُجُوه الإمكان العادي في مثلها، حسبما يشهد له كلّ عقل سليم. فإن تبعتها مصلحة أو لذّة، فذلك ليس هو المقصود بالنهي عن ذلك الفعل، بل المقصود ما غَلَب في المحلّ، وهو المفسدة. وما سوى ذلك ملغًى في مقتضى النهي، كما كانت جهة المفسدة ملغاة في جهة الأمر.

فالحاصل من ذلك أنّ المصالح المُعتبَرة شرعا أو المفاسد المُعتبَرة شرعا هي خالصة غير مَشُوبَة بشيء من المفاسد، لا قليلا ولا كثيرا. لأن الجانب المغلوب في اعتبار المصلحة أو المفسدة إنما المراد به ما يجري في الاعتياد الكسبي من غير خروج إلى زيادة تقتضي التفات الشارع إليه على الجملة. فهذا المقدار هو الذي قيل إنه غير مَقْصُودٍ للشارع في شرعية الأحكام.

وأما إذا كانت المصلحة أو المفسدة خارجَة عن حُكْم الاعتياد، بحيث لو انفردت لكانت مقصودة الاعتبار للشارع، ففي ذلك نظر. مثاله أكلُ الميتة للمضطرّ، وأكلُ النجاسات والخبائث اضطرارا، وقتلُ القاتل، وقطعُ القاطع، وبالجملة العقوبات والحدود للزجر، وقطع اليد المتآكلة، وقلع الضرس الوجعة، والإيلام بقطع العروق والفصد وغير ذلك للتداوي، وما أشبه ذلك من الأمور التي لو انفردت عمّا غلب عليها لكان النّهي عنها متوجِّها. وبالجملة كلّ ما تعارضت فيه الأدلة.

ففي هذه الحال يُنْظَر: إذا تساوت الجهتان فلا حُكْم من جهة المكلَّف بأحد الطرفين دون الآخر لتساوي الأدلة، ولابدّ من التّوقُّف. ولعلّ هذا غير واقع في الشريعة. وأمّا إن ترجَّحت إحدى الجهتين على الأخرى فيمكن أن يُقال: إنّ قَصْد الشارع غير مُتعلِّق بالجهة المرجوحة. ويمكن أن يُقال: إن الجهتين معا عند المجتهد معتبرتان؛ إذْ كلّ واحدة منهما يُحْتَمَل أن تكون هي المقصودة للشارع، ونحن إنّما كُلِّفْنا بما ينقدح عندنا أنه مقصود للشارع، لا بما هو مقصوده في نفس الأمر. فالراجحة. وإن ترجَّحت. لا تقطع إمكان كون الجهة الأخرى هي المقصودة للشارع. إلاّ أنّ هذا الإمكان ملغى في التكليف إلاّ عند تساوي الجهتين، ولكنه غير ملغى في النّظر والاجتهاد.

وعلى كلّ تقدير، فالخلاصة من ذلك أنّ الجهة المرجوحة غير مقصودة الاعتبار شرعا (في التكليف) عند اجتماعها مع الجهة الراجحة؛ إذ لو كانت مقصودة للشارع لاجتمع الأمر والنهي معا على الفعل الواحد، فكان تكليفا بما لا يُطَاق. فإن قيل: أفلا تكون الجهة المغلوبة مقصودة للشارع بالقصد الثاني؟ فإن مقاصد الشارع تنقسم إلى ما هو مقصود بالقصد الأول، وما هو مقصود بالقصد الثاني.

فالجواب أنّ القصد الثاني إنّما يثبت إذا لم يُنَاقِض القصد الأول. فإذا ناقضه لم يكن مقصودا بالقصد الأول ولا بالقصد الثاني.

المسألة السادسة

المصالح والمفاسد على ضربين: دنيوية، وأخروية. وما تقدّم الكلام عليه في المسألة السابقة هو ما يتعلق بالمصالح والمفاسد الدنيوية. أما المصالح والمفاسد الأخروية فهي على نوعين:

أحدهما: أن تكون خالصة لا امتزاج فيها بين الأمرين؛ كنعيم أهل الجنان، وعذاب أهل الخلود في النيران. أعاذنا الله من النار وأدخلنا الجنة برحمته. وممّا يدل على الأول قوله تعالى: ﴿لَا يَمَسُّهُمْ فِيهَا نَصَبٌ وَمَا هُم مِّنْهَا بِمُخْرَجِينَ﴾ (الحجر: ٤٨)، وأما الثاني فممّا يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ﴾ (طه: ٧٤).

والثاني: أن تكون ممتزجة. وليس ذلك إلاّ بالنسبة إلى من يدخل النار من الموحِّدين في وقت وجوده في النار. فإذا أُدْخِل الجنة برحمة الله رجَعَ إلى القسم الأول. وهذا كلّه حسبما جاء في الشريعة؛ إذ ليس للعقل في الأمور الأخروية مَجَال، وإنما تُتَلَقّى أحكامُها من السمع. وكون هذا القسم ممتزجا ظاهر؛ لأن النار لا تنال منهم مواضع السجود، ولا محلّ الإيمان كما جاء في السنة. وتلك مصلحة ظاهرة. وأيضا فإنما يأخذهم العذاب على قدر أعمالهم، وأعمالهم لم تتمحّض للشرّ خاصة، فلا تأخذهم النار أخذ من لا خير في عمله على حال. وهذا كاف في حصول المصلحة الناشئة من الإيمان والأعمال الصالحة. ثم الرجاء المعلَّق بقلب المؤمن راحةٌ ما حاصلةٌ له مع التعذيب، فهيّ تنفِّس عنه من كرب النار، إلى غير ذلك من الأمور الجزئية الواردة في الشريعة.

وأما مسألة تفاوت الدرجات في الجنة، والدركات في النار، فإن هذا التفاوت لا يلزم منه نقيض ولا ضدّ. ومعنى هذا أنك إذا قلت: فلان عالم، فقد وصفته بالعلم، وأطلقت ذلك عليه إطلاقا بحيث لا يُسْتَرَاب في حصول ذلك الوصف له على كماله. فإذا قُلت وفلان فوقه في العلم، فهذا الكلام يقتضي أنّ الثاني حَازَ رُتبة في العلم فوق رتبة الأول، ولا يقتضي أنّ

الأول مُتَّصف بالجهل، ولو على وجه ما. فكذلك إذا قلت: مرتبة الأنبياء في الجنّة فوق مرتبة العلماء، فلا يقتضي ذلك للعلماء نَقْصًا من النعيم، ولا غَضًّا من المرتبة بحيث يداخله ضدُّه، بل العلماء منعَّمون نعيما لا نقص فيه، والأنبياء عليهم الصلاة والسلام فوق ذلك في النعيم الذي لا نقص فيه. وكذلك القول في العذاب بالنسبة إلى المنافقين وغيرهم، كلٌّ في العذاب لا يداخله راحة، ولكن بعضهم أشدّ عذابا من بعض.

ولأجل ذلك لما سُئل النبيّ صلى الله عليه وسلم عن خير دُورِ الأنصار، أجاب بما عليه الأمر في ترتيبهم في الخيرية بقوله: "خَيْرُ دُورِ الأَنْصَارِ بَنُو النَّجَّارِ، ثُمَّ بَنُو عَبْد الأشْهَلِ، ثُمَّ بَنُو الْحَارث بْن خَزْرَجٍ، ثُمَّ بَنُو سَاعدَةَ، وَفِي كُلِّ دُورِ الأَنْصَارِ خَيْرٌ"،[1] رفعا لتوهُّم الضدّ من حيث كانت أفعل التفضيل قد تُستعْمَل على ذلك الوجه. فلم يكن تفضيله عليه الصلاة والسلام بعض دور الأنصار على بعض تنقيصا بالمفضول، ولو قصد ذلك لكان أقرب إلى الذم منه إلى المدح. وقد بيّن الحديث هذا المعنى المقرَّر؛ فإن في آخره: فأدرك سعد بن عبادة النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله خُيِّر دورُ الأنصار فجُعلنا آخرا؟ فقال: أَوَلَيْس بحسبكم أن تكونوا من الأخيار؟".

فالتقديم في الترتيب يقتضي رفع المزيّة، ولا يقتضي اتِّصاف المؤخَّر بالضدّ، لا قليلا ولا كثيرا. وكذلك يجري حكم التفضيل بين الأشخاص، وبين الأنواع، وبين الصفات. وقد قال الله تعالى: ﴿تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ (البقرة: ٢٥٣)، وقال: ﴿وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ (الإسراء: ٥٥). وفي الحديث: "الْمُؤْمِنُ الْقَوِيُّ خَيْرٌ وَأَحَبُّ إِلَى اللَّه منْ الْمُؤْمنِ الضَّعيف وفي كُلٍّ خَيْرٌ".[2]

وحاصل هذا أنّ ترتيب أشخاص النوع الواحد بالنسبة إلى حقيقة النوع لا يمكن. وإنّما يكون بالنسبة إلى مّا يمتاز به بعض الأشخاص من الخواص والأوصاف الخارجة عن حقيقة ذلك النوع. وهذا معنى حَسَنٌ

[1] **صحيح البخاري**: كتاب المناقب، باب فضل دور الأنصار.

[2] **صحيح مسلم**: كتاب القدر، باب في الأمر بالقوة وترك العجز والاستعانة.

جدًّا، من أدركه هانت عليه مُعْضلات ومُشْكلات في فهم الشريعة؛ كالتّفضيل بين الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وزيادة الإيمان ونقصانه، وغير ذلك من الفروع الفقهية، والمعاني الشرعية، التي زَلَّت بسبب الجهل بها أقدامُ كثير من الناس. وبالله التوفيق.

المسألة السابعة

يثبت ممّا تقدّم من المسائل أنّ الشارع قد قَصَد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدنيوية، وذلك على وجه لا يختلّ لها به نظام، لا بحسب الكلّ ولا بحسب الجزء. وسواء في ذلك ما كان من قبيل الضروريات، أو الحاجيات، أو التحسينات؛ فإنها لو كانت موضوعةً بحيث يمكن أنْ يختلّ نظامُها أو تختلّ أحكامها، لم يكن التشريع موضوعا لها. ولمّا كان الشّارع قاصدا بها أن تكون مصالح على الإطلاق، فلابدّ أن يكون وضعُها على ذلك الوجه أبديًّا وكليًّا وعامًّا في جميع أنواع التكليف والمكلفين وجميع الأحوال.

المسألة الثامنة

المصالح المُجْتَلَبَة شرعا، والمفاسد المُسْتَدْفَعَة إنما تُعْتَبَر من حيث تُقَام الحياةُ الدنيا للحياة الأخرى، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية، أو درء مفاسدها العادية. والدليل على ذلك أمور:

أحدها: أن الشريعة إنما جاءت لتُخْرِج المكلَّفين عن دواعي أهوائهم حتى يكونوا عبادا لله اختيارا، كما هم عبادٌ له اضطرارا. وسيأتي تفصيل هذه المسألة إن شاء الله تعالى.

والثاني: ما تقدم معناه من أنّ المنافع الحاصلة للمكلَّف مشوبة بالمضارّ عادة، كما أن المضارّ محفوفة ببعض المنافع، وقد رأينا الشارع يسير في الترجيح بينها على وفق معيار إقامة الحياة الدنيا للآخرة. فمثلا، النفوس مُحْتَرَمة محفوظة، ومطلوبة الإحياء، بحيث إذا دار الأمر بين إحيائها بإتلاف المال عليها أو إتلافها لإحياء المال كان إحياؤها أولى من إحياء المال، فإن

عارض إحياؤها إماتة الدين كان إحياء الدين أولى وإن أدى إلى إماتتها، كما جاء في جهاد الكفار وقتل المرتد.

وينبني على فَهْم هذه المسألة حصول فَهْم كثير من آيات القرآن وأحكامه، كقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ (البقرة: ٢٩)، وقوله: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾ (الجاثية: ١٣)، وقوله: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ ۚ قُلْ هِىَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ...﴾ (الأعراف: 32)، وما يشبه هذا من النصوص الشرعية. فهي ليست على مقتضى ظاهرها بإطلاق، بل بقيود تقيَّدت بها حسبما دلّت عليه الشريعة في وَضْع المصالح ودفع المفاسد.

كما ينبني عليها أنه لا خلاف في أنّ مصالح الدار الآخرة ومفاسدها لا تُعْرَف إلا بالشرع. أما المصالح والمفاسد الدنيوية، فقد ذهب البعض إلى أنها تُعْرَف بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتبرات وحكم العقل. ولكن هذا القول ليس على إطلاقه، بل هو صحيح من بعض الوجوه دون بعض. ولذلك لمَّا جاء الشرع بعد زمان فَتْرَة تبيَّن به ما كان عليه أهل الفَتْرَة من انحراف الأحوال عن الاستقامة، وخروجهم عن مقتضى العدل فى الأحكام. ولو كان الأمر على ما قال هذا البعض بإطلاق، لم يُحْتَج في الشرع إلاّ إلى الحديث عن مصالح الدار الآخرة خاصّة، وهذا غير واقع، بل جاء الشرع بما يقيم أمر الدنيا وأمر الآخرة معا. وقد بَثّ في ذلك من التصرفات، ومنع من أوْجُه الفساد التي كانت جارية، ما لا مزيد عليه. فالعادة تُحيل استقلال العقول في الدنيا بإدراك مصالحها ومفاسدها على التفصيل. اللّهم إلاّ أن يُرَاد أنّ المعرفة بمصالح ومفاسد الدنيا تحصل بالتّجارب وغيرها بعد أن وضَعَ الشرعُ أصولَها، فذلك لا نزاع فيه.

المسألة التاسعة

كونُ الشارع قاصدا للمحافظة على القواعد الثلاث: الضرورية، والحاجية، والتحسينية، لابدّ عليه من دليل يستند إليه. والمستند إليه في ذلك لابد أن يكون دليلا قطعيا؛ لأن هذا أصل من أصول الشريعة، بل هو أصلُ

أصولها، وأصول الشريعة قطعية، فلا بد أن تكون أدلتها قطعية. وهذا الدليل القطعي إما يكون عقليّا أو نقليّا. والعقليّ لا موقع له هنا؛ لأن ذلك راجع إلى تحكيم العقول في الأحكام الشرعية، وهو غير صحيح. فلا بد أن يكون نقليا، وهو استقراء الشريعة بالنّظر في أدلتها الكلية والجزئية، وما انطوت عليه من هذه الأمور العامة، على حَدّ الاستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلّة مُنْضَافٌ بعضُها إلى بعض، مختلفة الأغراض، بحيث ينتظم من مجموعها أمرٌ واحد تجتمع عليه تلك الأدلة؛ على حَدّ ما ثَبَت عند العامّة جودُ حاتم، وشجاعة علي رضي الله عنه، وما أشبه ذلك. فلم يَعْتمد الناسُ في إثبات قصد الشارع في هذه القواعد على دليل مخصوص، ولا على وجه مخصوص، بل حصل لهم ذلك من الظواهر والعمومات، والمطْلَقَات والمقيَّدات، والجزئيّات الخاصة في أعيان مختلفة، ووقائع مختلفة، في كل باب من أبواب الفقه، وكلّ نوع من أنواعه، حتى وجدوا أدلّة الشريعة كلّها دائرة على الحفظ على تلك القواعد. هذا مع ما ينضاف إلى ذلك من قرائن أحوال منقولة وغير منقولة. وعلى هذا السبيل أفادَ خبرُ التواتر القطع؛ إذ لو اعتُبِر فيه آحاد المخبرين لكان إخبار كلّ واحد منهم عل فَرْضِ عدالته مفيدا للظنّ، لكن للاجتماع خاصية ليست للافتراق: فخبرٌ واحدٌ مفيد للظن مثلا، فإذا انضاف إليه آخر قوي الظن، وهكذا خبرٌ آخر، وآخر، حتى يحصل بالجميع القطع الذي لا يحتمل النقيض. فكذلك الأمر في مسألتنا.

المسألة العاشرة

لمَّا كانت هذه الكليّات الثلاث قد شُرِعَت للمصالح الخاصة بها، فلا يرفعها تخلُّف آحاد الجزئيات. ولذلك أمثلة:

أما في الضروريات: فإنّ العقوبات مشروعة للازدجار. ومع أنَّا نجد من يُعَاقَب فلا يزدحر عمَّا عُوقِب عليه، فإن ذلك لا يكون طريقا إلى إلغاء العقوبات بحُجَّة تخلُّف الحكْمَة من مشروعيّتها في بعض الحالات.

وأما في الحاجيات: فإن القصر في السفر مشروع للتخفيف عن المسافر.

ومع أن الإنسان المُتَرَفِّه قد لا تلحقه مشقة في سفره، فإن قصر الصلاة في حقه مشروع.

وأما في التحسينيات فإن ممَّا شُرِعَت له الطهارة النظافة على الجملة، مع أن بعضها على خلاف النظافة كالتيمم.

فكل هذا غير قادح في أصل المشروعية؛ لأن الأمر الكلي إذا ثبت فتخلُّف بعض الجزئيات عن مقتضاه لا يُخْرِجُه عن كونه كليّا. ولأن الغالب الأكثري مُعْتَبَر في الشريعة اعتبار العامّ القطعيّ؛ لأن المتخلفات الجزئية لا ينتظم منها كليّ يعارض هذا الكلي الثابت. ولأن الجزئيات المتخلِّفة قد يكون تخلُّفُها لِحِكَم خارجة عن مقتضى الكلّي، فلا تكون داخلة تحته أصلا، أو تكون داخلة لكن لم يظهر لنا دخولها، أو داخلة عندنا لكن عَارَضَها على الخصوص ما هي به أولى. كأن نقول في العقوبات التي لم يزدجر صاحبها: إن المصلحة ليست الازدجار فقط، بل ثَمّ أمر آخر، وهو كونها كفارة؛ لأن الحدود كفارات لأهلها، وإن كانت زجرا أيضا على إيقاع المفاسد. وكذلك سائر ما يُتَوَهَّم أنه هادم للكلي.

هذا شأن الكليات الاستقرائية لأنها أمر وضعي لا عقلي. وإنّما يُتَصَوَّر أن يكون تخلُّف بعض الجزئيات قادحا في الكليات العقلية.

المسألة الحادية عشرة

مقاصد الشارع في بَثّ المصالح في التشريع أن تكون مُطْلَقة عامة، لا تختصّ بباب دون باب، ولا بمحَلّ دون محَلّ، ولا بمحَلّ وِفَاق دون محَلّ خِلاف. وبالجملة الأمر في المصالح مطّرد مطلقا في كليات الشريعة وجزئياتها.

وقد زعم القرافي أنّ القول بأن الشرائع مبنيَّة على المصالح إنّما يستقيم على القول بأن المصيب في مسائل الاجتهاد واحد؛ لأن القاعدة العقلية أن الراجح يستحيل أن يكون هو الشيء ونقيضه، بل متى كان أحدهما راجحا كان الآخر مرجوحا. وهذا يقتضي أن يكون المُصيب واحدا وهو المفتي

بالراجح. وغيره يتعيَّن أن يكون مُخطئا؛ لأنه مُفْتٍ بالمرجوح. أما القول بأن كل مجتهد مصيب فيتناقض مع القول بمشروعية القياس وأن الشرائع تابعة للمصالح.

ويظهر أنّ القاعدة جارية على كلا المذهبين؛ لأن الأحكام على مذهب التصويب إضافيّة؛ إذ حُكْم الله عندهم تابعٌ لاجتهاد المجتهد، والمصالح تابعة للحكم (على رأي الأشاعرة) أو متبوعة له (على رأي المعتزلة)، فتكون المصالح أو المفاسد في مسائل الخلاف ثابتة بحسب ما في نفس الأمر عند المجتهد وفي ظنه. ولا فرق هنا بين المخطِّئة والمصوِّبة؛ فإذا غلب على ظنّ المالكي أن ربا الفضل في الخُضَر والفواكه الرّطبة جائز، فَجِهَة المصلحة عنده هي الراجحة، وهي كذلك في نفس الأمر في ظنه؛ لأنها عنده خارجة عن حكم الربا المُحرَّم. فالمُقْدِم على التّفاضل فيها مُقْدِمٌ على ما هو جائز، وما هو جائز لا ضرر فيه لا في الدنيا ولا في الآخرة، بل فيه مصلحة لأجلها أُجِيز. وإذا غلب على ظنّ الشافعي أن الربا فيها غير جائز، فهي عنده داخلة تحت حُكْم الربا المُحرَّم، وجِهَةُ المصلحة عنده هي المرجوحة لا الراجحة، وهي كذلك في نفس الأمر على ما ظنَّه. فلا ضرر لاحِقٌ به في الدنيا وفي الآخرة. فحكم المصوِّب هٰهنا حُكْم المخطِّىء.

وإنما يكون التّناقض واقعا إذا عُدَّ الراجح مرجوحا مِنْ مجتهد واحد. ولكن الأمر هنا من مجتهدين ظنّ كلّ واحد منهما العلّة التي بُنِيَ عليها الحُكْم موجودة في المحلّ، بحسب ما في نفس الأمر عنده وفي ظنه، لا ما هو عليه في نفسه؛ إذ لا يصحّ ذلك إلاّ في مسائل الإجماع.

والفرق بين المخطئة والمصوبة، أن المخطئة حَكَمَت بناء على أن ذلك الحُكم هو ما في نفس الأمر عنده وفي ظنّه. والمصوِّبة حَكَمَت بناء على أنْ لا حُكْم في نفس الأمر، بل الحكم هو ما ظهر للمجتهد بعد اجتهاده. وكلا الفريقين يبني حُكْمَه على علَّة مظنونٍ بها أنّها هي العلة في نفس الأمر وحقيقته.

المسألة الثانية عشرة

إن هذه الشريعة المباركة معصومة كما كان صاحبها صلى الله عليه وسلم معصوما، وكما كانت أمته فيما اجتمعت عليه معصومة. ويتبين ذلك بوجهين:

أحدهما: الأدلة الدالّة على ذلك تصريحا وتلويحا؛ كقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر: ٩)، وقوله: ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ﴾ (هود: ١). فأخبر تعالى أنه يحفظ آياته ويُحْكِمُها حتى لا يخالطها غيرها، ولا يداخلها التغيير ولا التبديل. وقد عجزت الفصحاء اللّسن عن الإتيان بسورة من مثله.

والسنَّة النبوية وإن لم تُذكَر فإنها مبيِّنة للقرآن ودائرة حوله، فهي منه وإليه ترجع في معانيها، فكل واحد من الكتاب والسنة يعضِّد بعضُه بعضا، ويشدُّ بعضُه بعضا.

حكى أبو عمرو الداني في كتابه طبقات القراء عن أبي الحسن بن المنتاب قال: كنت يوما عند القاضي أبي إسحق إسماعيل بن إسحق فقيل له: لِمَ جَازَ التبديل على أهل التوراة ولم يَجُز على أهل القرآن؟ فقال القاضي: قال الله عز وجل في أهل التوراة: ﴿بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِن كِتَابِ اللَّهِ﴾ (المائدة: ٤٤)، فوكَّل الحِفْظ إليهم، فجاز التّبديل عليهم. وقال في القرآن: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر: ٩)، فلم يَجُز التّبديل عليهم. قال علي: فمضيت إلى أبي عبد الله المحاملي فذكرت له الحكاية، فقال: ما سمعت كلاما أحسن من هذا.

والحفظ دائم إلى أن تقوم الساعة. فهذه الجملة تدلُّك على حفظ الشريعة وعصمتها عن التغيير والتبديل.

والثاني: الاعتبار الوجودي الواقع من زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى الآن. وذلك أنّ الله عزّ وجلّ وفَّر دواعي الأمة للدفاع عن الشريعة، والمناضلة عنها بحسب الجملة والتفصيل.

أما القرآن الكريم فقد قيَّض الله له حَفَظَة بحيث لو زِيدَ فيه حَرْف واحد لأخرجه آلاف من الأطفال الأصاغر، فضلا عن القراء الأكابر.

وقيَّض الله لكلّ علْم رجالا حَفظَه على أيديهم. فكان منهم قوم يُذْهِبُون الأيام الكثيرة في حفظ اللغات والتسميات الموضوعة على لسان العرب حتى قرروا لغات الشريعة من القرآن والحديث؛ لأن اللغة هي الباب الأول من أبواب فقه الشريعة؛ إذْ أوحاها الله إلى رسوله على لسان العرب.

ثم قيّض رجالا يبحثون عن تصاريف هذه اللغات في النطق فيها رفعا ونصبا وجرا وجزما، وتقديما وتأخيرا، وإبدالا وقلبا، وإتباعا وقطعا، وإفرادا وجمعا، إلى غير ذلك من وجوه تصاريفها في الإفراد والتركيب، واستنبطوا لذلك قواعد ضبطوا بها قوانين الكلام العربي على حسب الإمكان، فسهَّل الله بذلك الفهم عنه في كتابه، وعن رسوله صلى الله عليه وسلم في خطابه.

ثم قيّض الحقُّ سبحانه رجالا يبحثون عن الصحيح من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، وعن أهل الثقة والعدالة من النَّقَلَة، حتى ميَّزوا بين الصحيح والسقيم، وتعرفوا التواريخ وصحّة الدعاوى في الأخذ لفلان عن فلان، حتى استقرّ الثابت المعمول به من أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم.

وكذلك جعل الله العظيم لبيان السنَّة عن البدعة ناسا من عبيده بحثوا عن أغراض الشريعة كتابا وسنَّة، وعمّا كان عليه السلف الصالحون، وداوم عليه الصحابة والتابعون، وردُّوا على أهل البدع والأهواء حتى، تميَّز اتباع الحق عن اتباع الهوى.

وبعث الله تعالى من عباده قرَّاء أخذوا كتابه تلقيّا من الصحابة، وعلَّموه لمن يأتي بعدهم، حِرْصا على موافقة الجماعة في تأليفه في المصاحف، حتى يتوافق الجميع على شيء واحد، ولا يقع في القرآن اختلاف من أحد من الناس.

ثم قيَّض الله تعالى ناسا يناضلون عن دينه، ويدفعون الشُّبَه ببراهينه، فنظروا في ملكوت السموات والأرض، واستعملوا الأفكار، وأذهبوا عن أنفسهم ما يشغلهم عن ذلك ليلا ونهارا، واتخذوا الخلوة أنيسا، وفازوا بربِّهم جليسا، حتى نظروا إلى عجائب صنع الله في سمواته وأرضه، وهم العارفون من خلقه، والواقفون مع أداء حقه. فإن عارَضَ دين الإسلام مُعَارِض، أو جَادَل فيه خَصْم مُنَاقِض، غبَّروا في وجه شبهاته بالأدلة القاطعة. فهم جُنْد الإسلام وحُمَاة الدين.

وبعث الله من هؤلاء سادة فهموا عن الله وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم، فاستنبطوا أحكاما فهموا معانيها من أغراض الشريعة في الكتاب والسنة، تارة من نفس القول، وتارة من معناه، وتارة من علّة الحكم، حتى نزَّلوا الوقائع التي لم تُذْكَر على ما ذُكِر، وسهَّلوا لمن جاء بعدهم طريق ذلك. وهكذا جرى الأمرُ في كلّ علْم توقَّف فهمُ الشريعة عليه، أو احتيج في إيضاحها إليه.

وهو عين الحفْظ الذي تضمَّنته الأدلة المنقولة. وبالله التوفيق.

المسألة الثالثة عشرة

كما أنه إذا ثبتت قاعدة كليّة في الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات فلا ترفعها آحاد الجزئيات المتخلفة عنها، كذلك نقول: إذا ثبتت في الشريعة قاعدة كليّة في هذه الثلاثة أو في آحادها فلا بد من المحافظة عليها بالنسبة إلى ما يقوم به الكلي، وذلك الجزئيات. فالجزئيات مقصودة مُعْتَبَرَة في إقامة الكلي، حتى لا يتخلّف الكليّ فتتخلّف مصلحته المقصودة بالتشريع. والدليل على ذلك أمور، منها:

1. ورود العتب على التارك في الجملة من غير عذر، سواء كان العتب وعيدا أو غيره؛ كالوعيد بالعذاب، وإقامة الحدود في الواجبات، والتجريح في غير الواجبات. ومثال ذلك العتب الوارد على ترك الصلاة، أو الجماعة، أو الجمعة، أو الزكاة، أو الجهاد، أو مفارقة الجماعة لغير أمر مطلوب أو

مهروب عنه، وما أشبه ذلك. وما ذلك إلا لأن تركها يؤدي إلى هدم الكليات.

2. عموم الوعيد على فعل المنهي عنه، أو ترك المأمور به، من غير اختصاص ولا محاشاة، إلا في مواضع الأعذار التي تُسْقط أحكام الوجوب أو التحريم. وذلك يدلّ على أن الجزئيات داخلة مدخل الكليات في الطلب والمحافظة عليها.

3. أن الجزئيات لو لم تكن مُعْتَبَرَة مقصودة في إقامة الكلي لم يصحّ الأمرُ بالكلي من أصله؛ لأن الكلي ـ من حيث هو كلي ـ ما هو إلا مجموع من الجزئيات، وإذا لم يتوجَّه التكليف إلى الجزئيات لم يكن هناك معنى للتكليف بالكلي؛ لأنه يصير تكليفا بما لا وجود له في الخارج، وهو من التكليف بما لا يطاق. وإذا كان التكليف بالكلي لا يحصل إلا بحصول الجزئيات، فالقصد الشرعي متوجِّه إلى حصول الجزئيات، وليس بعضها في ذلك أولى من بعض، فانحتم القصد إلى جميعها.

فإن قيل: هذا يعارض القاعدة المتقدِّمة أن الكليات لا يقدح فيها تخلُّف آحاد الجزئيات، **فالجواب** أن القاعدة صحيحة ولا معارضة فيها لما نحن فيه؛ فإن الجزئيات التي نتحدّث عنها في هذه القاعدة هي تلك التي ثبت دخولها تحت الكلي، ولم يعترضها مُعَارِض يخرجها منه. أما ما تقدّم من عدم انخرام الكليات بتخلُّف آحاد الجزئيات، فهو في الجزئيات التي يعترضها عارض يُخْرِجها من الكلي، وتكون المحافظة على ذلك الجزئي محافظة على كلي آخر ينتمي إليه.

فعلى هذا، تخلُّف آحاد الجزئيات عن مقتضى الكلي: إن كان لغير عارض فلا يصحّ شرعا، ويكون تخلُّفه قادحا في الكلي. أما إن كان لعارض فلا يكون تخلُّفه قادحا؛ لأن ذلك راجع إلى المحافظة على ذلك الكلي من جهة أخرى، أو إلى المحافظة على كلي آخر ينتمي إليه ذلك الجزئي.

النوع الثاني
قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام

المسألة الأولى

إن هذه الشريعة المباركة عربية، لا مدخل فيها للألسن العجمية. وليس القصد من هذا البحث مناقشة هل وقع في القرآن الكريم ألفاظ معرَّبة ليست من أصل كلام العرب.

وإنما البحث المقصود هنا أن القرآن نزل بلسان العرب على الجملة، فطلَبُ فهمه إنما يكون من هذا الطريق خاصة؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (يوسف: ٢)، وقال: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ (الشعراء: ١٩٥)، وقال: ﴿لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ﴾ (النحل: ١٠٣)، وقال: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا۟ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥٓ ءَا۬عْجَمِىٌّ وَعَرَبِىٌّ﴾ (فصلت: ٤٤)، إلى غير ذلك مما يدلّ على أنه عربيٌّ وبلسان العرب، لا أنه أعجميٌّ ولا بلسان العجم. فمن أراد تَفَهُّمه فمن جهة لسان العرب يُفهَم، ولا سبيل إلى تطلُّب فهمه من غير هذه الجهة. هذا هو المقصود من المسألة.

فإن قلنا إن القرآن نزل بلسان العرب وإنه عربي وإنه لا عُجْمة فيه، فبمعنى أنه أُنْزِل على لسان مَعْهُود العرب في ألفاظها الخاصة، وأساليب معانيها، وأنها فيما فُطِرَت عليه من لسانها تخاطب بالعامّ يُرَاد به ظاهرُه، وبالعامّ يُرَاد به العامُّ في وجْه والخاص في وجْه، وبالعامّ يُراد به الخاصّ، والظاهر يُرَاد به غير الظاهر، وكلّ ذلك يُعرَف من أوّل الكلام أو وسطه أو آخره؛ وتتكلّم بالكلام يُنْبِىء أوّلُه عن آخره أو آخره عن أوله؛ وتتكلم بالشيء يُعْرَف بالمعنى كما يُعْرَف بالإشارة؛ وتسمي الشيء الواحد بأسماء كثيرة، والأشياء الكثيرة باسم واحد. وكل هذا معروف عندها لا ترتاب في شيء منه هي ولا مَن تعلَّق بعلم كلامها.

فإذا كان كذلك فالقرآن في معانيه وأساليبه على هذا الترتيب. فكما أن لسان بعض الأعاجم لا يمكن أن يُفْهَم من جهة لسان العرب، كذلك لا يمكن أن يُفْهَم لسان العرب من جهة فهم لسان العجم؛ لاختلاف الأوضاع والأساليب. والذي نبَّه على هذا المأخذ في المسألة هو الشافعي الإمام في رسالته الموضوعة فى أصول الفقه. وكثير ممن أتى بعده لم يأخذها هذا المأخذ فيجب التّنبُّه لذلك. وبالله التوفيق.

المسألة الثانية

للغة العربية. من حيث هي ألفاظ دالة على معان. نظران:

أحدهما: من جهة كونها ألفاظاً وعبارات مطلقة دالة على معان مطلقة، وهي الدلالة الأصلية.

والثاني: من جهة كونها ألفاظاً وعبارات مقيَّدة دالة على معان خادمة، وهي الدلالة التابعة.

فالجهة الأولى هي التي يشترك فيها جميع الألسنة، وإليها تنتهي مقاصد المتكلِّمين، ولا تختصّ بأمَّة دون أخرى، فإنه إذا حصل في الوجود فِعْل لزيد مثلا كالقيام، ثم أراد كلّ صاحب لسان الإخبار عن زيد بالقيام، تأتّى له ما أراد من غير كُلْفة. ومن هذه الجهة يمكن في لسان العرب الإخبار عن أقوال الأولين . ممَّن ليسوا من أهل اللغة العربية . وحكاية كلامهم، ويتأتَّى في لسان العجم حكاية أقوال العرب والإخبار عنها. وهذا لا إشكال فيه.

وأما الجهة الثانية فهي التي يختص بها لسان العرب في تلك الحكاية وذلك الإخبار؛ فإنّ كلّ خبر يقتضي في هذه الجهة أمورا خادمة لذلك الإخبار، بحسب المُخْبِر، والمُخْبَر عنه، والمُخْبَر به، ونفس الإخبار، في الحال والمساق، ونوع الأسلوب: من الإيضاح، والإخفاء، والإيجاز، والإطناب، وغير ذلك.

وذلك أنك تقول في ابتداء الإخبار: "قام زيد" إن لم تكن ثَمّ عناية

بالمُخْبَر عنه، بل بالخبر. فإن كانت العناية بالمُخْبَر عنه قلت: "زيد قام". وفي جواب السؤال أو ما هو مُنَزَّل تلك المنزلة: "إن زيدا قام"، وفي جواب المُنْكِر لقيامه: "والله إن زيدا قام"، وفي إخبار من يتوقّع قيامه أو الإخبار بقيامه: "قد قام زيد"، أو "زيد قد قام"، وفي التّنكيت على من يُنكر: "إنما قام زيد".

ثم يتنوّع أيضا بحسب تعظيم المُخْبَر عنه أو تحقيره، وبحسب الكناية عنه والتصريح به، وبحسب ما يقصد في مساق الأخبار، وما يعطيه مقتضى الحال، إلى غير ذلك من الأمور التي لا يمكن حصرها. وجميع ذلك دائر حول الإخبار بالقيام عن زيد.

فمثل هذه التصرفات التي يختلف معنى الكلام الواحد بحسبها ليست هي المقصود الأصلي، ولكنها من مكمّلاته ومتمّماته. وبطول الباع في هذا النوع يحسن مساق الكلام إذا لم يكن فيه منكر. وبهذا النوع الثاني اختلفت العبارات وكثير من أقاصيص القرآن؛ لأنه يأتي مساق القصة في بعض السور على وجه، وفي بعضها على وجه آخر، وفي ثالثة على وجه ثالث، وهكذا ما تقرر فيه من الإخبارات لا بحسب النوع الأول، إلا إذا سكت عن بعض التفاصيل في بعض، ونصَّ عليه في بعض. وذلك أيضا لوجه اقتضاه الحال والوقت. ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ (مريم: ٦٤).

وإذا اعتُبِرَت الجهة الثانية مع الأولى وُجِدَت كوصف من أوصافها؛ لأنها كالتكملة للعبارة والمعنى من حيث الوضع للإفهام. وهل تعدُّ معها كوصف من الأوصاف الذاتية؟ أو هي كوصف غير ذاتي؟ في ذلك نظر وبحث ينبني عليه من المسائل الفروعية جملة، إلا أنّ الاقتصار على ما ذُكِر فيها كاف؛ فإنه كالأصل لسائر الأنظار المتفرّعة. وبالله التوفيق.

وإذا ثبت هذا، فلا يمكن مَن اعتبر هذا الوجه الأخير أن يترجم كلاما من الكلام العربي بكلام العجم على حال، فضلاً عن أن يُترجم القرآن ويُنقل إلى لسان غير عربي، إلا مع فرض استواء اللسانين في اعتباره عينا، كما إذا استوى اللسانان في استعمال ما تقدَّم تمثيله ونحوه. فإذا ثبت

ذلك في اللسان المنقول إليه مع لسان العرب أمكن أن يُترجَم أحدُهما إلى الآخر. وإثبات مثل هذا بوجه بيِّن عسير جدّا.

ولذلك نفى ابن قتيبة إمكان الترجمة في القرآن على هذا الوجه الثاني. وأما ترجمة القرآن على جهة الدلالة الأصلية فهي ممكنة، ومن جهته صحّ تفسير القرآن وبيان معناه للعامة ومن ليس له فهم يقوى على تحصيل معانيه، وكان ذلك جائزا باتفاق أهل الإسلام، فصار هذا الاتفاق حُجَّة في صحة الترجمة على المعنى الأصلي.

المسألة الثالثة

هذه الشريعة المباركة أمِّيّة؛ لأن أهلها كذلك. فهو أجرى على اعتبار المصالح. ويدلّ على ذلك أمور:

أحدها: النصوص المتواترة اللفظ والمعنى، كقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ﴾ (الجمعة: 2)، وقوله: ﴿فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِىِّ ٱلْأُمِّىِّ ٱلَّذِى يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَـٰتِهِۦ﴾ (الأعراف: ١٥٨). وفي الحديث: "إِنِّي بُعِثْتُ إِلَى أُمَّةٍ أُمِّيِّينَ"؛[1] لأنهم لم يكن لهم علم بعلوم الأقدمين. والأميّ منسوب إلى الأم، وهو الباقي على أصل ولادة الأم لم يتعلّم كتابا ولا غيره، فهو على أصل خلقته التي وُلِد عليها. وفى الحديث: "إِنَّا أُمَّةٌ أُمِّيَّةٌ لا نَكْتُبُ وَلا نَحْسُبُ، الشَّهْرُ هَكَذَا وَهَكَذَا، يَعْنِي مَرَّةً تِسْعَةً وَعِشْرِينَ وَمَرَّةً ثَلاثِينَ"[2]. وقد فسَّر معنى الأمية في الحديث، أي ليس لنا علم بالحساب ولا الكتاب. ونحوه قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُواْ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَـٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ﴾ (العنكبوت: 48)، وما أشبه هذا من الأدلة المبثوثة في الكتاب والسنة الدالة على أن الشريعة موضوعة على وصف الأمية لأن أهلها كذلك.

[1] **سنن الترمذي**: كتاب القراءات عن رسول الله، باب ما جاء أن القرآن أنزل على سبعة أحرف.

[2] **صحيح البخاري**: كتاب الصوم، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم لا نكتب ولا نحسب.

والثاني: أن الشريعة التي بُعث بها النبي الأمي إلى العرب خصوصا وإلى من سواهم عموما إما أن تكون على نسبة ما هم عليه من وصف الأمية، أوْ لا. فإن كان كذلك فهو معنى كونها أمية، أي منسوبة إلى الأميين، وإن لم تكن كذلك لزم أن تكون على غير ما عهدوا، فلم تكن لتنزل من أنفسهم منزلة ما يعهدون، وذلك خلاف ما وُضِع عليه الأمر فيها، فلا بدّ أن تكون على ما يعهدون. والعرب لم تعهد إلا ما وصفها الله به من الأمية، فالشريعة إذا أمية.

والثالث: أنه لو لم يكن على ما يعهدون لم يكن عندهم معجزا، ولكانوا يخرجون عن مقتضى التعجيز بقولهم: هذا على غير ما عهدنا؛ إذ ليس لنا عهد بمثل هذا الكلام، من حيث إن كلامنا معروف مفهوم عندنا، وهذا ليس بمفهوم ولا معروف، فلم تقم الحُجّة عليهم به. ولذلك قال سبحانه: ﴿وَلَوۡ جَعَلۡنَٰهُ قُرۡءَانًا أَعۡجَمِيّٗا لَّقَالُواْ لَوۡلَا فُصِّلَتۡ ءَايَٰتُهُۥٓۖ ءَا۬عۡجَمِيّٞ وَعَرَبِيّٞۗ﴾ (فصلت: 44). ولمَّا قالوا: ﴿إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٞۗ﴾ (النحل: 103) ردَّ الله عليهم بقوله: ﴿لِّسَانُ ٱلَّذِي يُلۡحِدُونَ إِلَيۡهِ أَعۡجَمِيّٞ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيّٞ مُّبِينٌ﴾ (النحل: 103)، لكنهم أذعنوا لظهور الحُجّة، فدلّ على أن ذلك لعلمهم به وعهدهم بمثله، مع العجز عن مماثلته. وأدلة هذا المعنى كثيرة.

أسلوب مخاطبة الشريعة للعرب

واعلم أن العرب كان لها اعتناء بعلوم ذكرها الناس، وكان لعقلائهم اعتناء بمكارم الأخلاق، واتصافٌ بمحاسنِ شيمٍ، فصحَّحت الشريعة منها ما هو صحيح وزادت عليه، وأبطلت ما هو باطل، وبيَّنت منافع ما ينفع من ذلك، ومضارّ ما يضرّ منه.

1. علم النجوم وما يختص بها من الاهتداء في البرّ والبحر، واختلاف الأزمان باختلاف سيرها، وتعرُّف منازل سير النّيرين، وما يتعلق بهذا المعنى. وهو معنى مقرر في أثناء القرآن في مواضع كثيرة؛ كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلنُّجُومَ لِتَهۡتَدُواْ بِهَا فِي ظُلُمَٰتِ ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِ﴾ (الأنعام: 97)، وقوله:

﴿وَبِٱلنَّجۡمِ هُمۡ يَهۡتَدُونَ﴾ (النحل: 16)، وقوله: ﴿هُوَ ٱلَّذِي جَعَلَ ٱلشَّمۡسَ ضِيَآءٗ وَٱلۡقَمَرَ نُورٗا وَقَدَّرَهُۥ مَنَازِلَ لِتَعۡلَمُواْ عَدَدَ ٱلسِّنِينَ وَٱلۡحِسَابَ﴾ (يونس: 5)، وما أشبه ذلك.

2. **علوم الأنواء**، وأوقات نزول الأمطار، وإنشاء السحاب، وهبوب الرياح المثيرة لها. فبيَّن الشرع حقَّها من باطلها، فقال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِي يُرِيكُمُ ٱلۡبَرۡقَ خَوۡفٗا وَطَمَعٗا وَيُنشِئُ ٱلسَّحَابَ ٱلثِّقَالَ ١٢ وَيُسَبِّحُ ٱلرَّعۡدُ بِحَمۡدِهِۦ﴾ (الرعد: 12-13)، وقال تعالى: ﴿وَأَرۡسَلۡنَا ٱلرِّيَٰحَ لَوَٰقِحَ فَأَنزَلۡنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ فَأَسۡقَيۡنَٰكُمُوهُ﴾ (الحجر: 22)، وقال: ﴿وَٱللَّهُ ٱلَّذِيٓ أَرۡسَلَ ٱلرِّيَٰحَ فَتُثِيرُ سَحَابٗا فَسُقۡنَٰهُ إِلَىٰ بَلَدٖ مَّيِّتٖ فَأَحۡيَيۡنَا بِهِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَا﴾ (فاطر: 9). وفي الحديث: "أَصْبَحَ منْ عبَادي مُؤْمنٌ بِي وَكَافرٌ، فَأَمَّا مَنْ قَالَ مُطِرْنَا بفَضْل اللَّه وَرَحْمَته فَذَلكَ مُؤْمِنٌ بِي كَافرٌ بالْكَوْكَبِ، وَأَمَّا مَنْ قَالَ مُطرْنَا بنَوْء كَذَا وَكَذَا فَذَلكَ كَافرٌ بي مُؤْمنٌ بالْكَوْكَب".[1] وقال عمر بن الخطاب للعباس وهو على المنبر والناس تحته: كم بقي من نوء الثريا؟ فقال له العباس: بقي من نوئها كذا وكذا. فمثل هذا مبيِّن للحقّ من الباطل في أمر الأنواء والأمطار.

3. **علم التاريخ وأخبار الأمم الماضية**. وفي القرآن من ذلك ما هو كثير؛ وكذلك فى السنّة، ولكنه في القرآن أكثر. وأكثره من الأخبار بالغيوب التي لم يكن للعرب بها علم لكنها من جنس ما كانوا ينتحلون. قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ مِنۡ أَنۢبَآءِ ٱلۡغَيۡبِ نُوحِيهِ إِلَيۡكَۚ وَمَا كُنتَ لَدَيۡهِمۡ إِذۡ يُلۡقُونَ أَقۡلَٰمَهُمۡ أَيُّهُمۡ يَكۡفُلُ مَرۡيَمَ﴾ (آل عمران: 44) الآية، وقال تعالى: ﴿تِلۡكَ مِنۡ أَنۢبَآءِ ٱلۡغَيۡبِ نُوحِيهَآ إِلَيۡكَۖ مَا كُنتَ تَعۡلَمُهَآ أَنتَ وَلَا قَوۡمُكَ مِن قَبۡلِ هَٰذَا﴾(هود: 49). وفي الحديث قصة أبيهم إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام في بناء البيت، وغير ذلك مما جرى.

4. **ما كان أكثره باطلا أو جميعه**؛ كعلم العيافة، والزجر، والكهانة، وخطّ الرمل، والضرب بالحصى، والطيرة. فأبطلت الشريعة من ذلك

---

[1] **موطأ مالك**: كتاب النداء للصلاة، باب الاستمطار بالنجوم.

الباطل ونهت عنه؛ كالكهانة، والزجر، وخط الرمل، وأقرّت الفأل لا من جهة تطلُّب الغيب، فإن الكهانة والزجر كذلك، وأكثر هذه الأمور تخرُّص على علم الغيب من غير دليل، فجاء النبيّ صلى الله عليه وسلم بجهةٍ من تعرُّف علم الغيب ممّا هو حقّ محض؛ وهو الوحي والإلهام، وأبقى للناس من ذلك بعد موته عليه السلام جزءا من النبوَّة. وهو الرؤيا الصالحة. وأنموذج من غيره لبعض الخاصة وهو الإلهام والفراسة.

5. علم الطب. فقد كان في العرب منه شيء لا على ما عند الأوائل، بل مأخوذ من تجاريب الأميين، غير مبني على علوم الطبيعة التي يقرِّرها الأقدمون. وعلى ذلك المساق جاء في الشريعة، لكن على وجهٍ جامعٍ شافٍ، قليلٍ يُطَّلع منه على كثير، فقال تعالى: ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ وَلَا تُسْرِفُوٓا۟﴾ (الأعراف: 31). وجاء في الحديث التعريف ببعض الأدوية لبعض الأدواء، وأبطل من ذلك ما هو باطل كالتداوي بالخمر والرُّقَى التي اشتملت على ما لا يجوز شرعا.

6. التفنُّن في علم فنون البلاغة، والخوض في وجوه الفصاحة، والتصرّف في أساليب الكلام، وهو أعظم منتحلاتهم. فجاءهم بما أعجزهم من القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ (الإسراء: 88).

7. ضَرْب الأمثال. وقد قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِى هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٍ﴾(الروم: 58)، إلاّ ضربا واحدا، وهو الشّعر فإنّ الله نفاه وبرّأ الشريعة منه. قال تعالى في حكايته عن الكفار: ﴿وَيَقُولُونَ أَئِنَّا لَتَارِكُوٓا۟ ءَالِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَّجْنُونٍۭ ﴿٣٦﴾ بَلْ جَآءَ بِٱلْحَقِّ وَصَدَّقَ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾ (الصافات: 36-37)، أي لم يأت بشعر فإنه ليس بحق. ولذلك قال: ﴿وَمَا عَلَّمْنَٰهُ ٱلشِّعْرَ وَمَا يَنۢبَغِى لَهُۥٓ﴾ (يس: 69) الآية. وبيّن معنى ذلك في قوله تعالى: ﴿وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلْغَاوُۥنَ ﴿٢٢٤﴾ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِى كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ ﴿٢٢٥﴾ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ﴾ (الشعراء: 224-226)، فظهر أنّ الشِّعر ليس مبنيًّا على أصل،

ولكنه هيمان على غير تحصيل، وقول لا يصدِّقه فعل، وهذا مضادّ لما جاءت به الشريعة، إلا ما استثنى الله تعالى.

فهذا أنموذج ينبهك على ما نحن بسبيله بالنسبة إلى علوم العرب الأمية.

وأما ما يرجع إلى الاتصاف بمكارم الأخلاق وما ينضاف إليها فهو أوّل ما خُوطِبوا به. وأكثر ما تجد ذلك في السور المكية، من حيث كان آنسَ لهم، وأجرى على ما يُتمدَّح به عندهم؛ كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ﴾ (النحل: 90) إلى آخرها، وقوله تعالى: ﴿قُلۡ تَعَالَوۡاْ أَتۡلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمۡ عَلَيۡكُمۡۖ أَلَّا تُشۡرِكُواْ بِهِۦ شَيۡـٔٗاۖ وَبِٱلۡوَٰلِدَيۡنِ إِحۡسَٰنٗا﴾ (الأنعام: 151) إلى انقضاء تلك الخصال، وقوله: ﴿قُلۡ مَنۡ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخۡرَجَ لِعِبَادِهِۦ﴾ (الأعراف: 32)، وقوله: ﴿قُلۡ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلۡفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنۡهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلۡإِثۡمَ وَٱلۡبَغۡيَ بِغَيۡرِ ٱلۡحَقِّ﴾ (الأعراف: 33)، إلى غير ذلك من الآيات التي في هذا المعنى.

لكن أدرج فيها ما هو أولى: من النهي عن الإشراك والتكذيب بأمور الآخرة، وشبْه ذلك مما هو المقصود الأعظم، وأبطل لهم ما كانوا يعدُّونه كرما وأخلاقا حسنة وليس كذلك، أو فيه من المفاسد ما يربى على المصالح التي توهَّموها؛ كما قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ﴾ (المائدة: 90)، ثم بيَّن ما فيها من المفاسد. خصوصا في الخمر والميسر. من إيقاع العداوة والبغضاء، والصدِّ عن ذكر الله وعن الصلاة. وهذا في الفساد أعظم ممّا ظنوه فيهما صلاحا؛ لأنّ الخمر كانت عندهم تُشجِّع الجبان، وتبعث البخيل على البذل، وتنشّط الكسالى. والميسر كذلك كان عندهم محمودا لما كانوا يقصدون به من إطعام الفقراء والمساكين، والعطف على المحتاجين. وقد قال تعالى: ﴿يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡخَمۡرِ وَٱلۡمَيۡسِرِۖ قُلۡ فِيهِمَآ إِثۡمٞ كَبِيرٞ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثۡمُهُمَآ أَكۡبَرُ مِن نَّفۡعِهِمَا﴾ (البقرة: 19).

والشريعة كلّها إنما هي تخلّق بمكارم الأخلاق، ولهذا قال عليه

السلام: "بُعِثْتُ لأُتَمِّمَ حُسْنَ الأَخْلاقِ".[1] إلا أنّ مكارم الأخلاق إنما كانت على ضربين: أحدهما: ما كان مألوفا وقريبا من المعقول المقبول، كانوا في ابتداء الإسلام إنما خوطبوا به. ثم لمّا رسخوا فيه تمّم لهم ما بقي، وهو الضرب الثاني، وكان منه ما لا يُعْقَل معناه من أوّل وهلة فأُخِّر، حتى كان من آخره تحريم الربا، وما أشبه ذلك. وجميع ذلك راجع إلى مكارم الأخلاق. وهو الذي كان معهودا عندهم على الجملة.

ألا ترى أنه كان للعرب أحكام عندهم في الجاهلية أقرّها الإسلام؛ كما قالوا في القِراض، وتقدير الدية، وضربها على العاقلة، وإلحاق الولد بالقافة، والوقوف بالمشعر الحرام، والحكم في الخنثى، وتوريث الولد للذكر مثل حظ الأنثيين، والقسامة، وغير ذلك مما ذكره العلماء.

ثم نقول: لم يُكْتَفَ بذلك حتى خُوطِبوا بدلائل التوحيد فيما يعرفون: من سماء، وأرض، وجبال، وسحاب، ونبات؛ وبدلائل الآخرة والنبوّة كذلك.

ولمَّا كان الباقي عندهم من شرائع الأنبياء شيء من شريعة إبراهيم عليه السلام أبيهم خُوطِبُوا من تلك الجهة ودُعُوا إليها، وأنّ ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم هي تلك بعينها، كقوله تعالى: ﴿مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَ ۚ هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ وَفِى هَـٰذَا﴾ (الحج: 78)، غير أنّهم غيّروا جُمْلَة منها، وزادوا، واختلفوا، فجاء تقويمها من جهة محمد صلى الله عليه وسلم.

وأُخْبِروا بما أنعم الله عليهم مما هو لديهم، وبين أيديهم، وأُخْبِروا عن نعيم الجنة وأصنافه بما هو معهود في تنعُّماتهم في الدنيا، لكن مبرَّأً من الغوائل والآفات التي تُلازم التّنعيم الدنيوي، كقوله: ﴿وَأَصْحَـٰبُ ٱلْيَمِينِ مَآ أَصْحَـٰبُ ٱلْيَمِينِ ﴿٢٧﴾ فِى سِدْرٍ مَّخْضُودٍ ﴿٢٨﴾ وَطَلْحٍ مَّنضُودٍ ﴿٢٩﴾ وَظِلٍّ مَّمْدُودٍ﴾ (الواقعة: 27-30) إلى آخر الآيات. وبيَّن من مأكولات الجنّة ومشروباتها ما هو معلوم عندهم كالماء،

[1] **موطأ مالك**: كتاب الجامع، باب وحدثني عن مالك أنه قد بلغه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "بُعِثْتُ لأُتَمِّمَ حُسْنَ الأَخْلاقِ".

واللبن، والخمر، والعسل، والنخيل، والأعناب، وسائر ما هو عندهم مألوف، دون الجوز، واللوز، والتفاح، والكمثرى، وغير ذلك من فواكه الأرياف وبلاد العجم، بل أجمل ذلك في لفظ الفاكهة.

وقال تعالى: ﴿ ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ ﴾ (النحل: 125)، فالقرآن كلّه حكمة، وقد كانوا عارفين بالحكمة، وكان فيهم حكماء، فأتاهم من الحكمة بما عجزوا عن مثله. وكان فيهم أهل وعظ وتذكير؛ كقسّ بن ساعدة وغيره. ولم يجادلهم إلا على طريقة ما يعرفون من الجدل. ومن تأمّل القرآن وتأمّل كلام العرب في هذه الأمور الثلاثة (الحكمة، والوعظ، والجدل) وجد الأمر سواء، إلا ما اختصّ به كلام الله من الخواص المعروفة.

وسِرْ في جميع ملابسات العرب هذا السير تجد الأمر كما تقرَّر.

وإذا ثبت هذا وضح أن الشريعة أميّة لم تخرج عما ألفته العرب.

المسألة الرابعة

ما تقرَّر من أميّة الشريعة وأنها جارية على مذاهب أهلها ـ وهم العرب ـ ينبني عليه قواعد:

منها: أنّ كثيرا من الناس تجاوزوا في الدعوى على القرآن الحدَّ، فأضافوا إليه كلّ علم يُذْكر للمتقدمين أو المتأخرين؛ من علوم الطبيعيات، والتعاليم (الرياضيات)، والمنطق، وعلم الحروف، وجميع ما نظر فيه الناظرون من هذه الفنون وأشباهها. وهذا إذا عرضناه على ما تقدَّم لم يصحّ. وإلى هذا فإن السلف الصالح ـ من الصحابة والتابعين ومن يليهم ـ كانوا أعرف بالقرآن وبعلومه وما أُودِع فيه، ولم يبلغنا أنه تكلّم أحَدٌ منهم في شيء من هذا المُدَّعى سوى ما تقدَّم ذكره في المسألة السابقة من العلوم التي كان للعرب عهد بها، وما ثبت فيه من أحكام التكاليف، وأحكام الآخرة، وما يلي ذلك. ولو كان لهم في ذلك خوض ونظر، لبلغنا منه ما يدلُّنا على أصْل المسألة، إلا أن ذلك لم يكن فدلّ على أنه غير موجود

عندهم. وذلك دليل على أنّ القرآن لم يُقصد فيه تقرير لشيء ممّا زعموا. نعم، تضمَّن علوما هي من جنس علوم العرب، أو ما ينبني على معهودها مما يتعجَّب منه أولو الألباب، ولا تبلغه إدراكات العقول الراجحة دون الاهتداء بأعلامه، والاستنارة بنوره، أما أن فيه ما ليس من ذلك فلا.[1]

---

[1] يبدو أن الإمام الشاطبي قد ذهب بعيدا في حصر العلوم المتضمَّنة في القرآن الكريم في ما كان معهودا عند العرب في زمن الرسالة. وهو أمر مُستغرَب؛ لكون القرآن رسالة إلى البشر جميعا في جميع العصور لا إلى عرب الجزيرة في زمن الرسالة. والقول بما ذهب إليه الشاطبي قد يُنقص من خاصية الإعجاز القرآني، اللهم إلا إذا قلنا بأن إعجاز القرآن محصور في اللغة والبيان، وهو أمر غير مُسلَّم. ويحسن هنا إيراد تعليقين على ما ذهب إليه الشاطبي أحدهما للشيخ عبد الله دراز على هامش الموافقات، والثاني للشيخ محمد الطاهر بن عاشور في مقدمات تفسيره: التحرير والتنوير.
يقول الشيخ عبد الله دراز في التعليق على هذه المسألة: "وهل كل ما تضمنه القرآن من أوصاف نعيم الجنة وعذاب النار من معهود العرب في الدنيا؟ وهل مثل الإسراء والمعراج من معهوداتهم؟ أما أصل الموضوع فمُسَلَّمٌ أنه لا يصحّ أن يُتَكلَّف في فهم كتاب الله بتحميله لما لا حاجة بالتشريع والهداية إليه من أنواع العلوم الكونية. ولكن قصره بطريق القطع على ما عند العرب في علمها ومألوفها فهذا ما لا سبيل إليه، ولا حاجة له."
ويقول الشيخ محمد الطاهر بن عاشور: "وهذا مبني على ما أسسه من كون القرآن لما كان خطابا للأميين . وهم العرب . فإنما يُعتمد في مسلك فهمه وإفهامه على مقدرتهم وطاقتهم، وأن الشريعة أمّية. وهو أساس واهٍ لوجوه ستة: **الأول**: أن ما بناه عليه يقتضي أن القرآن لم يقصد منه انتقال العرب من حال إلى حال، وهذا باطل لما قدمناه، قال تعالى: "تلك من أنباء الغيب نوحيها إليك ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا". **الثاني**: أن مقاصد القرآن راجعة إلى عموم الدعوة، وهو معجزة باقية فلا بد أن يكون فيه ما يصلح لأن تتناوله أفهام من يأتي من الناس في عصور انتشار العلوم في الأمة. **الثالث**: أن السلف قالوا: إن القرآن لا تنقضي عجائبه، يعنون معانيه. ولو كان كما قال الشاطبي لانقضت عجائبه بانحصار أنواع معانيه. **الرابع**: أن من تمام إعجازه أن يتضمن من المعاني مع إيجاز لفظه ما لم تف به الأسفار المتكاثرة. **الخامس**: أن مقدار أفهام المخاطَبين به ابتداء لا يقضي إلا أن يكون المعنى الأصلي مفهوما لديهم، فأما ما زاد على المعاني الأساسية فقد يتهيأ لفهمه أقوام، وتحجب عن أقوام، ورب حامل فقهٍ إلى من هو أفْقَهُ منه. **السادس**: أن عدم تكلُّم السلف عليها إن كان فيما ليس راجعا إلى مقاصده (أي القرآن) فنحن نساعد عليه، وإن كان فيما يرجع إليها فلا نسلم وقوفهم فيها عند ظواهر الآيات، بل قد بيّنوا

ومنها: أنه لا بدّ في فهم الشريعة من اتباع معهود الأميين. وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم. فإن كان للعرب في لسانهم عُرْفٌ مستمرّ فلا يصحّ العدول عنه في فهم الشريعة، وإن لم يكن ثَمّ عُرف فلا يصحّ أن يُجْرى في فهمها على ما لا تعرفه.

وهذا جَارٍ في المعاني، والألفاظ، والأساليب. مثالُ ذلك أنّ معهود العرب أن لا ترى الألفاظ تعبُّدا عند محافظتها على المعاني، وإن كانت تراعيها أيضا. فليس أحد الأمرين عندها بملتزَم، بل قد تبني على أحدهما مرة، وعلى الآخر أخرى، ولا يكون ذلك قادحا في صحّة كلامها واستقامته. والدليل على ذلك أشياء، منها:

1. خروج العرب في كثير من كلامها عن أحكام القوانين المطَّردة والضوابط المستمرَّة، وجريانها في كثير من منثورها على طريق منظومها،[1] وإن لم يكن بها حاجة؛ وتركها لما هو أولى في مراميها. ولا يُعدُّ ذلك قليلا في كلامها ولا ضعيفا، بل هو كثير قوي، وإن كان غيره أكثر منه.

2. أن من شأنها الاستغناء ببعض الألفاظ عمّا يرادفها أو يقاربها، ولا يعدّ ذلك اختلافا ولا اضطرابا، إذا كان المعنى المقصود على استقامة. والكافي من ذلك نزول القرآن على سبعة أحرف كلها شاف كاف. وقد

وفصّلوا وفرّعوا في علوم عُنُوا بها، ولا يمنعنا ذلك أن نقفِّيّ على آثارهم في علوم أخرى راجعة لخدمة المقاصد القرآنية، أو لبيان سعة العلوم الإسلامية. أما ما وراء ذلك فإن كان ذكره لإيضاح المعنى فذلك تابع للتفسير أيضا؛ لأن العلوم العقلية إنما تبحث عن أحوال الأشياء على ما هي عليه. وإن كان فيما زاد على ذلك فذلك ليس من التفسير، لكنه تكملة للمباحث العلمية، واستطراد في العلم لمناسبة التفسير، ليكون متعاطي التفسير أوسع قريحة في العلوم." (محمد الطاهر بن عاشور، **تفسير التحرير والتنوير**، ج1، ص44-45، تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع، د. ت.)

[1] أي في تجويز مخالفاتٍ للقياس المطرد، كصرف ما لا ينصرف، ومدّ المقصور وعكسه، مع أنه أجيز في الشعر لضرورة الوزن، ولا توجد ضرورة في النثر لمثله. (عبد الله دراز)

استمرّ أهل القراءات على أن يعملوا بالروايات التى صحَّت عندهم مما وافق المصحف، وأنهم في ذلك قارئون للقرآن من غير شكٍّ ولا إشكال، وإن كان بين القراءتين ما يعدّه الناظر ببادئ الرأي اختلافا في المعنى؛ لأن معنى الكلام من أوله إلى آخره على استقامة، لا تفاوت فيه بحسب مقصود الخطاب؛ كـ "مالك" و "ملك" في سورة الفاتحة، و"ما يخدعون" و "ما يخادعون" في (سورة البقرة: 9)، و"لنبوئنهم" و"لنثوينهم" في (سورة العنكبوت: 58)، إلى كثير من هذا؛ لأن جميع ذلك لا تفاوت فيه بحسب فهم ما أريد من الخطاب.

وهذا كان عادة العرب. ألا ترى ما حكى ابن جني عن عيسى بن عمر وحكي عن غيره أيضا قال: سمعت ذا الرّمة ينشد:

وظاهِرْ لها مِنْ يابس الشَّخْتِ واسْتَعن   عليها الصَّبا واجْعَلْ يديكَ لها سِتْرا

فقلت: أنشدتنى "مِنْ بائس" فقال: "يابس" و"بائس" واحد. فأنت ترى ذا الرّمة لم يعبأ بالاختلاف بين البؤس واليبس لمَّا كان معنى البيت قائما على الوجهين، وصوابا على كلتا الطريقتين. وقد قال في رواية أبي العباس الأحول: البؤس واليبس واحد، يعني بحسب قصد الكلام، لا بحسب تفسير اللغة.

وقد جاءت أشعارهم على روايات مختلفة، وبألفاظ متباينة، يعلم من مجموعها أنهم كانوا لا يلتزمون لفظا واحدا على الخصوص، بحيث يُعدُّ مرادفه أو مقاربه عيبا أو ضعفا، إلاّ في مواضع مخصوصة لا يكون ما سواه من المواضع محمولا عليها، وإنما معهودها الغالب ما تقدّم.

وإذا كان كذلك فلا يستقيم للمتكلِّم في كتاب الله أو سنَّة رسول الله أن يتكلَّف فيهما فوق ما يسعه لسان العرب، وليكن شأنه الاعتناء بما شأنه أن تعتني العرب به، والوقوف عند ما حدَّته.

ومنها: أنه إنما يصحّ ـ في مسلك الإفهام والفهم ـ ما يكون عامًّا لجميع العرب، فلا يُتكلَّف فيه فوق ما يقدرون عليه بحسب الألفاظ والمعاني؛

فإن الناس . في الفهم وتأتِّي التكليف فيه . ليسوا على وِزَان واحد ولا متقارب، إلاّ أنهم يتقاربون في الأمور الجمهورية وما والاها، وعلى ذلك جرت مصالحهم في الدنيا. ولم يكونوا بحيث يتعمقون في كلامهم ولا في أعمالهم إلا بمقدار ما لا يخلّ بمقاصدهم؛ اللّهمّ إلاّ أن يقصدوا أمرا خاصًّا لأناس خاصّة، فذاك كالكنايات الغامضة، والرموز البعيدة، التي تخفى عن الجمهور، ولا تخفى عمن قُصد بها، وإلاّ كان خارجا عن حُكم معهودها.

فكذلك يلزم أن يُنزَّل فهم الكتاب والسنة، بحيث تكون معانيه مشتركة لجميع العرب. ولذلك أُنزِل القرآن على سبعة أحرف، واشتركت فيه اللغات حتى كانت قبائل العرب تفهمه.

وأيضا فمقتضاه من التكليف لا يخرج عن هذا النّمط؛ لأن الضعيف ليس كالقوي، بل كُلٌّ له حَدّ ينتهى إليه في العادة الجارية. فأُخِذُوا بما يشترك الجمهور في القدرة عليه، ولو شاء الله لألزمهم ما لا يطيقون، لكن الله سبحانه خاطبهم من حيث عهدوا، وكلَّفهم من حيث لهم القدرة على ما به كُلِّفُوا، وغُذُّوا في أثناء ذلك بما يستقيم به معوجّهم، ويقوى به ضعيفهم، وتنتهض به عزائمهم: من الوعد تارة، والوعيد أخرى، والموعظة الحسنة أخرى، وبيان مجاري العادات فيمن سلف من الأمم الماضية، والقرون الخالية، إلى غير ذلك ممّا في معناه؛ حتى يعلموا أنهم لم ينفردوا بهذا الأمر دون الخلق الماضين، بل هم مشتركون في مقتضاه. وزادهم تخفيفا دون الأولين، وأجرى فوقهم فضلا من الله ونعمة، والله عليم حكيم.

فالحاصل أن الواجب في هذا المقام إجراء الفهم في الشريعة على وزان الاشتراك الجمهوري الذي يسع الأميين كما يسع غيرهم.

ومنها: أن يكون الاعتناء بالمعاني المبثوثة في الخطاب هو المقصود الأعظم، بناءً على أنّ العرب إنّما كانت عنايتها بالمعاني، وإنما أصلحت الألفاظ من أجلها. وهذا الأصل معلوم عند أهل العربية. فاللفظ إنما هو وسيلة إلى تحصيل المعنى المراد، والمعنى هو المقصود، ولا أيضا كلّ

المعانى، فإن المعنى الإفرادي قد لا يُعْبَأُ به إذا كان المعنى التركيبي مفهوما دونه؛ كما لم يعبأ ذو الرّمة بـ"بائس" ولا "يابس" اتكّالا منه على أنّ حاصل المعنى مفهوم. وأبْيَن من هذا ما في صحيح البخاري من عدم التفات عمر إلى معنى "الأبّ" في قوله تعالى: ﴿وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا﴾(عبس: 31)، حين قال: "هَذَا لَعَمْرِ الله التَكَلُّفِ"[1] وعَدُّه ذلك من التَّعمُّق والتّكلُّف. وظاهر هذا أنه إنما نهى عنه لأن المعنى التركيبي معلوم على الجملة، ولا ينبني على فهم لفظ "الأبّ" حكم تكليفي، فرأى أن الاشتغال به عن غيره . ممَّا هو أهمّ منه . تكلُّف. أما لو كان فهم اللفظ الإفرادي يتوقَّف عليه فهم المعنى التركيبي فلا يكون تكلُّفا، بل هو مُضْطَرٌّ إليه؛ كما روي عن عمر نفسه في قوله تعالى: ﴿أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَىٰ تَخَوُّفٍ﴾ (النحل: 47) فإنه سأل عنه على المنبر، فقال له رجل من هُذْيل: التَّخوُّف عندنا التَّنقُّص، ثم أنشده:

تَخَوَّف الرَّحْلُ منها تَامِكا قَرِدًا ... كمَا تخوَّف عُودَ النَّبْعَةِ السَّفَنُ

فقال عمر: أيها الناس تمسَّكوا بديوان شعركم في جاهليَّتكم؛ فإنّ فيه تفسير كتابكم.

فإذا كان الأمر هكذا فاللازم الاعتناء بفهم معنى الخطاب؛ لأنه المقصود والمراد، وعليه ينبني الخطاب ابتداء. وكثيرا ما يُغْفَل هذا النظر بالنسبة للكتاب والسنة، فتُلْتَمَسُ غرائبُه ومعانيه على غير الوجه الذي ينبغي، فتسْتَبْهِم على المُلْتَمِس، وتسْتَعْجم على من لم يفهم مقاصد العرب، فيكون عمله في غير مَعْمَل، ومشْيُه على غير طريق. والله الواقي برحمته.

ومنها: أن تكون التكاليف الاعتقادية والعملية ممّا يَسَع الأميَّ تعقُّلُها، ليسعه الدخولُ تحت حُكمها.

أما الاعتقادية فبكونها من القُرب للفهم والسهولة على العقل بحيث يشترك فيها الجمهور، مَنْ كان منهم ثاقب الفهم أو بليدا. فلو كانت ممّا لا

[1] **المستدرك على الصحيحين للحاكم**: كتاب التفسير، تفسير سورة عبس وتولى.

يدركه إلاّ الخوّاص لم تكن الشريعة عامّة، ولم تكن أمِّية، وقد ثبت كونها كذلك؛ فلا بدّ أن تكون المعاني المطلوب علْمُها واعتقادُها سهلةَ المَأْخذ. وأيضا فلو لم تكن كذلك لزم بالنسبة إلى الجمهور تكليف ما لا يطاق، وهو غير واقع في الإسلام.

ولذلك تجد الشريعة لم تعرِّف من الأمور الإلهية إلاّ بما يَسَعُ فهمُه، وأرْجَت غير ذلك فعرَّفَتْه بمقتضى الأسماء والصفات، وحضَّت على النظر في المخلوقات، وأحالت فيما يقع فيه الاشتباه على قاعدة عامة، وهو قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (الشورى: 11)، وسكتت عن أشياء لا تهتدي إليها العقول.

نعم، لا يُنْكَر تفاضُل الإدراكات على الجُملة، وإنَّما النّظر هنا في القدر المُكَلَّف به.

ومما يدلّ على ذلك أيضا أنّ الصحابة رضي الله عنهم لم يبلغنا عنهم من الخوض في هذه الأمور ما يكون أصلا للباحثين والمتكلِّفين، كما لم يأت ذلك عن صاحب الشريعة عليه الصلاة والسلام، وكذلك التابعون المُقتَدى بهم لم يكونوا إلا على ما كان عليه الصحابة. بل الذي جاء عن النبي وعن أصحابه النهي عن الخوض في الأمور الإلهية وغيرها. وأخبر الإمام مالك أنّ مَنْ تقدّم كانوا يكرهون الكلام إلا فيما تحته عمل. وإنما يريد ما كان من الأشياء التى لا تهتدي العقولُ لفهمها ممّا سُكتَ عنه، أو مما وقع نادرا من المتشابهات مُحَالاً به على آية التنزيه.

وعلى هذا فالتعمُّق في البحث فيها وتطلُّب ما لا يشترك الجمهور في فهمه خروج عن مقتضى وضع الشريعة الأمية؛[1] فإنه ربما جمحت النفس إلى طلب ما لا يُطْلَب منها، فوقعت في ظلمة لا انفكاك لها منها. ومن طماح النفوس إلى ما لم تُكَلَّف به نشأت الفِرَقُ كلّها أو أكثرها.

---

[1] ولكن كيف يمكن أن نقنع العالم غير المسلم في عصر العلم بعقيدة الإسلام إذا نحن اكتفينا معه بعرض ما يسع عقل العامي في جزيرة العرب في زمن الرسالة؟

وأما العمليات فمن مراعاة الأمية فيها أنه ربط فيها التكليف بما يدركه الجمهور؛ كتعريف أوقات الصلوات بالأمور المشاهدة لهم، كتعريفها بالظِّلال، وطُلوع الفجر والشمس، وغروبها وغروب الشفق، وكذلك في الصيام في قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلۡخَيۡطُ ٱلۡأَبۡيَضُ مِنَ ٱلۡخَيۡطِ ٱلۡأَسۡوَدِ﴾(البقرة: 187)، وفي الحديث: "إِذَا أَقْبَلَ اللَّيْلُ مِنْ هَا هُنَا وَأَدْبَرَ النَّهَارُ مِنْ هَا هُنَا وَغَرَبَتْ الشَّمْسُ فَقَدْ أَفْطَرَ الصَّائِمُ"،[1] وقال: "إِنَّا أُمَّةٌ أُمِّيَّةٌ لا نَكْتُبُ وَلا نَحْسُبُ، الشَّهْرُ هَكَذَا وَهَكَذَا، يَعْنِي مَرَّةً تِسْعَةً وَعِشْرِينَ وَمَرَّةً ثَلاثِينَ"،[2] وقال: "لا تَصُومُوا حَتَّى تَرَوْا الْهِلالَ، وَلا تُفْطِرُوا حَتَّى تَرَوْهُ، فَإِنْ غُمَّ عَلَيْكُمْ فَاقْدُرُوا لَهُ"،[3] ولم يطالبنا بحساب مسير الشمس مع القمر في المنازل؛ لأن ذلك لم يكن من معهود العرب ولا من علومها، ولدقَّة الأمر فيه، وصعوبة الطريق إليه. وأجرى لنا غلبة الظن في الأحكام مجرى اليقين. إلى غير ذلك من الأمور المشتركة للجمهور. فلا يصحّ الخروج عمّا حُدَّ في الشريعة، ولا تَطَلُّب ما وراء هذه الغاية؛ فإنها مَظنَّة الضلال ومزلّة الأقدام.

فإن قيل: هذا مخالف لما نُقِل عنهم من تدقيق النظر فى مواقع الأحكام، ومظانّ الشبهات، ومجاري الرياء والتّصنُّع للناس، ومبالغتهم في التحرُّز من الأمور المهلكات، التي هي عند الجمهور من الدقائق التي لا يهتدي إلى فهمها والوقوف عليها إلا الخواصّ؛ وقد كانت عندهم عظائم وهي مما لا يصل إليها الجمهور.

وأيضا لو كانت كذلك لم يكن للعلماء مزيّة على سائر الناس، وقد كان في الصحابة والتابعين ومن بعدهم خاصّة وعامّة، وكان للخاصّة من الفهم في الشريعة ما لم يكن للعامّة، وإن كان الجميع عربا وأمّة أميّة، وهكذا سائر القرون إلى اليوم. فكيف هذا؟

وأيضا فإن الشريعة قد اشتملت على ما تعرفه العرب عامة، وما

[1] **صحيح البخاري**: كتاب الصوم، باب متى يحل فطر الصائم.

[2] **صحيح البخاري**: كتاب الصوم، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم لا نكتب ولا نحسب.

[3] **صحيح البخاري**: كتاب الصوم، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم إذا رأيتم الهلال فصوموا.

يعرفه العلماء خاصة، وما لا يعلمه إلا الله تعالى. وذلك المتشابهات. فهي شاملة لما يُوصَل إلى فهمه على الإطلاق، وما لا يُوصَل إليه على الإطلاق، وما يصل إليه البعض دون البعض. فأين الاختصاص بما يليق بالجمهور خاصة؟[1]

المسألة الخامسة

إذا ثبت أن للكلام من حيث دلالته على المعنى اعتبارين: من جهة دلالته على المعنى الأصلي؛ ومن جهة دلالته على المعنى التبعي الذي هو خادم للأصل، كان من الواجب أن يُنْظَر في الوجه الذي تُستفَاد منه الأحكام، وهل يختصّ بجهة المعنى الأصلي؟ أو يعمّ الجهتين معا؟

أما جهة المعنى الأصلي فلا إشكال في صحة اعتبارها في الدلالة على الأحكام بإطلاق، ولا يسع فيه خلاف على حال. ومثال ذلك صيغ الأوامر والنواهي، والعمومات والخصوصات، وما أشبه ذلك، مجردا من القرائن الصارفة لها عن مقتضى الوضع الأول.

وأما جهة المعنى التبعي فهل يصح اعتبارها في الدلالة على الأحكام، من حيث يُفْهم منها معان زائدة على المعنى الأصلي أم لا؟ هذا محلّ تردُّد. ولكلّ واحد من الطرفين وجه من النظر.

أدلة اعتبار المعنى التبعي

فللمصحِّح أن يستدلّ بأوجه:

أحدها: أن هذا النوع إمّا أن يكون معتبرا في دلالته على ما دلّ عليه أوْ لاَ. ولا يمكن عدم اعتباره؛ لأنه إنما أُتِي به لذلك المعنى، فلا بدّ من اعتباره فيه. وهو زائد على المعنى الأصلي وإلاَّ لم يصحّ. فإذا كان هذا المعنى يقتضي

[1] حاول الشاطبي. بعد إيراد هذه الاعتراضات. الإجابة عنها بأجوبة كثيرة، ولكنها عند التأمل فيها نجد أنها تُقِرّ بالتفاوت في الفهم وتدعم الاعتراض أكثر من كونها دافعة له ومؤيدة لما ذكره في هذه المسألة، ولذلك لا أرى داعيا لإيرادها.

حُكما شرعيّا لم يمكن إهماله واطِّراحه، كما لا يمكن ذلك بالنسبة إلى المعنى الأصلي.

والجواب عن هذا الاستدلال أن فيه مصادرة على المطلوب؛ لأنه قال فيه: "فإذا كان المعنى المدلول عليه يقتضي حُكْما شرعيا فلا يمكن إهماله" وهذا عين مسألة النزاع.

والثاني: أن الاستدلال بالشريعة على الأحكام إنما هو من جهة كونها بلسان العرب، لا من جهة كونها كلاما فقط. وهذا الاعتبار يشمل ما دلّ بالجهة الأصلية وما دلّ بالجهة التبعية. هذا وإن قلنا إن الثانية مع الأولى كالصفة مع الموصوف، فذلك غير ضائر. وإذا كان كذلك فتخصيص الأولى بالدلالة على الأحكام دون الثانية تخصيص من غير مخصِّص، وترجيح من غير مرجِّح، وذلك باطل.

والجواب عن هذا أنه استدلال مُسَلَّم، ولكن يبقى النظر في استقلال الجهة الثانية بالدلالة على حكم شرعي، وهو المُتَنَازَع فيه.

والثالث: أن العلماء قد اعتبروها واستدلوا على الأحكام من جهتها في مواضع كثيرة:

كاستدلالهم على تقدير أقلّ مدّة الحمل ستة أشهر أخذا من قوله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا﴾ (الأحقاف: 15) مع قوله: ﴿وَفِصَٰلُهُۥ فِى عَامَيْنِ﴾ (لقمان: 14)، فالمقصد في الآية الأولى بيان مدة الأمرين جميعا من غير تفصيل، ثم بيّن في الثانية مُدّة الفصال قصدا، وسكت عن بيان مدّة الحمل وحدها قصدا، فلم يذكر له مدّة. فلزم من ذلك أن أقلها ستة أشهر.

وقالوا في قوله تعالى: ﴿فَٱلْـَٰٔنَ بَٰشِرُوهُنَّ﴾ (البقرة: ١٨٧) إلى قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ﴾ (البقرة: 187) إنه يدلّ على جواز الإصباح جُنُبًا وصحّة الصيام؛ لأن إباحة المباشرة إلى طلوع الفجر تقتضي ذلك، وإن لم يكن مقصود البيان، لأنه لازم من القصد إلى بيان إباحة المباشرة والأكل والشرب.

واستدلّوا على ثبوت الزكاة في قليل الحبوب وكثيرها بقوله عليه الصلاة والسلام: "فِيمَا سَقَتْ السَّمَاءُ وَالْعُيُونُ أَوْ كَانَ عَثَرِيًّا الْعُشْرُ، وَمَا سُقِيَ بِالنَّضْحِ نِصْفُ الْعُشْرِ"،[1] مع أن المقصود تقدير الجزء المُخْرَج لا تعيين المُخْرَج منه.

إلى غير ذلك من المسائل التى لا تُحصى كثرة، وجميعُها تمسُّكٌ بالنوع الثاني لا بالنوع الأول، وإذا كان كذلك ثبت أن الاستدلال من جهته صحيح مأخوذ به.

والجواب عن هذا أن ما ذُكر من استفادة الأحكام بالجهة الثانية غير مُسَلَّم، وإنما ذلك الأخذ راجع إلى أحد أمرين: إما إلى الجهة الأولى، وإما إلى جهة ثالثة، أي لوجود أدلة أخرى أفادت ذلك المعنى. فأقلّ مُدّة الحمل مأخوذ من الجهة الأولى، لا من الجهة الثانية.[2] وكذلك مسألة الإصباح جُنُبا؛ فهو من باب دلالة الاقتضاء، لأنه لا يمكن أن يكون الأمر غير ذلك.

أدلة عدم اعتبار المعنى التبعي

وللمانع أن يستدل أيضا بأوجه:

أحدها: أن هذه الجهة إنما هي بالفرض خادمة للأولى وبالتبع لها؛ فدلالتها على معنًى إنما يكون من حيث هي مؤكدة للأولى، ومقوية لها، وموضِّحة لمعناها، وموقعةٌ لها من الأسماع موقع القبول، ومن العقول موقع الفهم. كما نقول في الأمر الآتي للتهديد أو التوبيخ كقوله: ﴿ٱعۡمَلُواْ مَا شِئۡتُمۡ﴾ (فصلت: ٤٠) وقوله: ﴿ذُقۡ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡكَرِيمُ﴾ (الدخان: ٤٩)، فإن مثل هذا لم يقصد به الأمر وإنما هو مبالغة فى التهديد أو الخزي فلذلك لم يقبل أن يؤخذ منه حكم فى باب الأوامر ولا يصح أن يؤخذ، وكما نقول في

[1] **صحيح البخاري**: كتاب الزكاة، باب العشر فيما يسقى من ماء السماء وبالماء الجاري.

[2] ليس هناك في الجهة الأولى ما يدل مباشرة على أن أقل مدة الحمل ستة أشهر، بل هو مأخوذ من الجمع بين الآيتين.

نحو: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا﴾ (يوسف: ٨٢) إن المقصود سل أهل القرية، ولكن جعلت القرية مسئولة مبالغة في الاستيفاء بالسؤال، وغير ذلك، فلم ينبن على إسناد السؤال للقرية حكم، وكذلك قوله: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ﴾ (هود: ١٠٧) بناء على القول بأنهما تفنيان ولا تدومان، لـمَّا كان المقصود به الإخبار بالتأبيد لم يؤخذ منه انقطاع مدة العذاب للكفار، إلى أشياء من هذا المعنى لا يؤتى على حصرها. وإذا كان كذلك فليس لها من الدلالة على المعنى الذي وضعت له أمر زائد على الإيضاح والتأكيد والتقوية للجهة الأولى، فإذا ليس لها خصوص حكم يؤخذ منها زائدا على ذلك بحال.

والثاني: أنه لو كان لها موضع خصوصِ حُكْمٍ يُقرَّر شرعا دون الجهة الأولى لكانت هي الأولى (الأصلية) بدلاً من كونها الثانية (التبعية)، ولكن الفرض أن المعنى من الجهة الثانية (التبعية)، وهذا خُلْفٌ لا يمكن.

لا يقالُ: إنّ كونها دالة بالتَّبع لا ينفي كونها دالة بالقصد، وإن كان القصد ثانيا؛ كما نقول في المقاصد الشرعية إنها مقاصد أصلية ومقاصد تابعة، والجميع مقصودٌ للشارع، ويصحّ من المكلَّف القصدُ إلى المقاصد التابعة مع الغفلة عن الأصلية. فكذلك نقول هنا إن دلالة الجهة الثانية لا تمنعُ قصد المكلّف إلى فهم الأحكام منها؛ لأن نسبتها من فهم الشريعة مثل نسبة المقاصد التابعة من الأخذ بها عملا. وإذا اتّحدت النسبة كان التّفريق بينهما غير صحيح، ولزم من اعتبار إحداهما اعتبار الأخرى، كما يلزم من إهمال إحداهما إهمال الأخرى.

لأنا نقول: هذا ـ إن سُلِّم ـ من أدلّ الدليل على ما تقدَّم؛ لأنه إذا كان النكاح بقصد قضاء الوطر ـ مثلا ـ صحيحا، من حيثُ كان مؤكداً للمقصود الأصلي من النكاح وهو النسل، فغفلة المكلَّف عن كونه مؤكّدا لا يقدح في كونه مؤكِّدا في قصد الشارع، فكذلك نقول في مسألتنا إنّ الجهة الثانية من حيث القصدُ في اللسان العربي إنما هي مؤكّدة للأولى في نفس ما دلّت عليه الأولى، وما دلّت عليه الأولى هو المعنى الأصلي. فالمعنى التبعي راجع

إلى المعنى الأصلي. ويلزم من هذا أن لا يكون في المعنى التبعي زيادة على المعنى الأصلي. وهو المطلوب.

والثالث: أنّ وضْعَ الجهة الثانية على أن تكون تبعا للأولى، يقتضي أنّ ما تؤديه من المعنى لا يصحّ أن يُؤْخَذ إلا من الجهة الأولى. فلو جاز أخذه من غيرها لكان خروجا بها عن وضعها. وذلك غير صحيح. ودلالة الجهة الثانية على حكم زائد على ما في الأولى خروج لها عن كونها تبعا للأولى، فيكون استفادة الحكم من جهتها على غير فهمٍ عربي. وذلك غير صحيح. فما أدى إليه مثله.

والحاصل أن الاستدلال بالجهة الثانية على الأحكام لا يثْبُت، فلا يصح إعماله ألبتة.

والصواب إذاً القول بالمنع مُطْلَقا. والله أعلم.

فصل

قد تبيَّن تعارضُ الأدلة في المسألة، وظهر أنّ الأقوى من الجهتين جهة المانعين، فاقتضى الحال أنّ الجهة الثانية وهي الدالة على المعنى التبعي لا دلالة لها على حكم شرعي زائد ألبتة.

لكن يبقى فيها نظر آخر ربما أخَالَ أنّ لها دلالة على معان زائدة على المعنى الأصلي، هي آداب شرعية، وتخلُّقات حسنة، يقرُّ بها كلّ ذي عقل سليم، فيكون لها اعتبار في الشريعة. فلا تكون الجهة الثانية خالية عن الدلالة جملة. وعند ذلك يُشْكِل القول بالمنع مطلقا.

وبيان ذلك يحصل بالأمثلة الآتية:

1. أن القرآن أتى بالنداء من الله تعالى للعباد، ومن العباد لله سبحانه وتعالى إما حكاية وإما تعليما. فحين أتى بالنداء من قِبَل الله للعباد جاء

بحرف النداء المقتضي للبعد، ثابتا غير محذوف، كقوله تعالى: ﴿يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّ أَرۡضِي وَٰسِعَةٞ﴾ (العنكبوت: 56)، وقوله: ﴿قُلۡ يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسۡرَفُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ﴾ (الزمر: 53)، وقوله: ﴿قُلۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيۡكُمۡ جَمِيعًا﴾ (الأعراف: 158). فإذا أتى بالنداء من العباد إلى الله تعالى جاء من غير حرف نداء ثابت، بناء على أن حرف النداء للتنبيه في الأصل، والله مُنَزَّه عن التنبيه. وأيضا فإن أكثر حروف النداء للبعيد ومنها "يا" التي هي أمُّ الباب، وقد أخبر الله تعالى أنه قريب من الداعي خصوصا، لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ﴾ (البقرة: 186)، وقوله: ﴿وَنَحۡنُ أَقۡرَبُ إِلَيۡهِ مِنۡ حَبۡلِ ٱلۡوَرِيدِ﴾ (ق: 16).

فحصل من هذا التّنبيهُ على أدبين: أحدهما: ترك حرف النداء، والثاني: استشعار القرب. كما أن في إثبات الحرف في القسم الآخر التّنبيه على معنين: أحدهما: إثبات التّنبيه لمن شأنه الغفلةُ والإعراض والغيبة، وهو العبد. والثاني: الدلالة على ارتفاع شأن المنادي وأنّه مُنَزَّه عن مداناة العباد.

2. جاء نداء العبد لله تعالى في القرآن الكريم في أكثره بلفظ "الرب"؛ لأن نداء العبد للربِّ نداءُ رغبة وطلب لما يُصْلح شأنَه، وفي ذلك تنبيهٌ وتعليمٌ لأَنْ يأتيَ العبدُ في دعائه بالاسم المقتضي للحال المدعو بها. وذلك أنّ الربّ في اللغة هو القائم بما يُصْلِح المربوب، فقال تعالى في معرض بيان دعاء العباد: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذۡنَآ إِن نَّسِينَآ أَوۡ أَخۡطَأۡنَاۚ رَبَّنَا وَلَا تَحۡمِلۡ عَلَيۡنَآ إِصۡرٗا كَمَا حَمَلۡتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِنَا﴾ (البقرة: 286) إلى آخرها، وقال تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغۡ قُلُوبَنَا بَعۡدَ إِذۡ هَدَيۡتَنَا﴾ (آل عمران: 8). وإنما أتى قوله تعالى: ﴿وَإِذۡ قَالُواْ ٱللَّهُمَّ إِن كَانَ هَٰذَا هُوَ ٱلۡحَقَّ مِنۡ عِندِكَ﴾ (الأنفال: 32) من غير إتيان بلفظ الرب لأنه لا مناسبة بينه وبين ما دعوا به، بل هو مما ينافيه.

3. جاء في القرآن الكريم الكناية في الأمور التي يُسْتحْيا من التصريح بها؛ كما كنَّى عن الجماع باللباس والمباشرة، وعن قضاء الحاجة بالمجيء من

الغائط، وكما قال في نحوه: ﴿كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ﴾(المائدة: ٧٥)، أي كناية عن قضاء الحاجة لأنها لازمة لأكل الطعام في سنن هذه الحياة. فاستقرّ ذلك أدبًا لنا استنبطناه من هذه المواضع. وإنما دلالة تلك النصوص على هذه المعاني بحكم التَّبع لا بالأصل.

4. الأدب في ترك التنصيص على نسبة الشرّ إلى الله تعالى، وإن كان هو الخالق لكل شيء؛ كما قال بعد قوله: ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَن تَشَاءُ وَتَنزِعُ الْمُلْكَ مِمَّن تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ﴾(آل عمران: 26)، ولم يقل "بيدك الخير والشر" وإن كان قد ذكر القسمين معا؛ لأن نزع الملك والإذلال بالنسبة إلى من لَحِقَ ذلك به شرٌّ ظاهر. نعم، قال في أثره: ﴿إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾(آل عمران: 26) تنبيها في الجملة على أن الجميع (الخير والشرّ) خَلْقُه، حتى جاء في الحديث عن النبى صلى الله عليه وسلم: "وَالْخَيْرُ كُلُّهُ فِي يَدَيْكَ، وَالشَّرُّ لَيْسَ إِلَيْكَ".[1]

5. الأدب في المناظرة أن لا يفاجئ المناظرُ خصمَه بالردّ كفاحا دون التقاضي بالمجاملة والمسامحة كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾(سبأ: 24)، وقوله: ﴿قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ﴾(الزخرف: 81)؛ لأن ذلك أدعى إلى القبول وترك العناد وإطفاء نار العصبية.

فهذه الأمثلة، وغيرها كثير، تُظْهِر أن الجهة الثانية يُستفادُ بها أحكام شرعية، وفوائد عملية ليست داخلة تحت الدلالة بالجهة الأولى، وهو توهين لما تقدم اختياره. والجواب أن هذه الأمثلة وما جرى مجراها لم يُستفد الحكم فيها من جهة وضع الألفاظ للمعاني، وإنما استُفيد من جهة أخرى، وهي جهة الاقتداء بالأفعال.

[1] **صحيح مسلم**: كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الدعاء في صلاة الليل وقيامه.

النوع الثالث
قصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها

المسألة الأولى

ثبت في أصول الفقه أنّ شرط التكليف أو سببه القدرة على المكلَّف به. فما لا قدرة للمكلَّف عليه لا يصحّ التكليف به شرعا.

وينبني على هذا أنه إذا ظهر من الشارع في بادىء الرأي القصدُ إلى التكليف بما لا يدخل تحت قدرة العبد فذلك راجع في التحقيق إلى سوابقه، أو لواحقه، أو قرائنه. فقول الله تعالى: ﴿وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾(البقرة: 132)، وقوله في الحديث: "فَإِنْ أَدْرَكْتَ ذَاكَ فَكُنْ عَبْدَ اللَّهِ الْمَقْتُولَ. قَالَ أَيُّوبُ: وَلا أَعْلَمُهُ إِلا قَالَ: وَلا تَكُنْ عَبْدَ اللَّهِ الْقَاتِلَ"،[1] وما كان نحو ذلك ليس المطلوب منه إلا ما يدخل تحت القدرة، وهو الإسلام في الآية، والكف عن القتل في الحديث.

المسألة الثانية

إذا ثبت هذا، فالأوصاف التي طُبِعَ عليها الإنسان كالشهوة إلى الطعام والشراب لا يُطْلَب برفعها، ولا بإزالة ما غرز في الجبلّة منها؛ فإنه من تكليف ما لا يُطَاق، كما لا يُطلَب بتحسين ما قَبُح من خلْقة جسمه، ولا تكميل ما نَقُص منها؛ فإن ذلك غير مقدور للإنسان. ولكن الشارع يطلب قهرَ النفس عن الجنوح إلى ما لا يحلّ، وإرسالَها بمقدار الاعتدال فيما يحلّ، وذلك راجع إلى ما ينشأ من الأفعال من جهة تلك الأوصاف، أي مما يسبقها أو يلحقها أو يقارنها ممّا هو داخل تحت الاكتساب.

المسألة الثالثة

إن ثبت بالدليل أن ثَمّ أوصافًا تماثل الأوصاف التي طُبِعَ عليها

---

[1] **مسند أحمد:** كتاب مسند البصريين، باب حديث خباب بن الأرت عن النبي صلى الله عليه وسلم.

الإنسان فحكمهما يكون سواء؛ لأنّ الأوصاف المطبوع عليها ضربان: منها ما يكون ذلك فيه مشاهدا محسوسا كشهوة الطعام والشراب، ومنها ما يكون خفيّا حتى يثبت بالبرهان فيه ذلك. ومثاله العجلة، فإن ظاهر القرآن أنّها ممّا طُبِعَ الإنسان عليه، لقوله تعالى: ﴿خُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ مِنْ عَجَلٍ﴾(الأنبياء: 37)، وقد جاء أن الشجاعة والجبن غرائز، وأن القلوب جُبِلتْ على حُبّ من أحسن إليها وبُغْضِ من أساء إليها، إلى أشياء من هذا القبيل. وقد جُعِلَ منها الغضب.

وإذا ثبت هذا، فالذي تعلَّق به الطلب ظاهرا من الإنسان على ثلاثة أقسام:

أحدها: ما لم يكن داخلا تحت كسبه قطعا. وهذا قليل، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ (البقرة: 132)، وحُكْمه أن الطلبّ به مصرُوف إلى ما تعلّق به.

والثاني: ما كان داخلا تحت كسبه قطعا. وذلك جمهور الأفعال المكلَّف بها التي هي داخلة تحت كسبه. والطلب المتعلِّق بها على حقيقته في صحة التكليف بها، سواء علينا أكانت مطلوبة لنفسها أم لغيرها.

والثالث: ما قد يشتبه أمره؛ كالحُبّ والبُغض وما في معناها. فحقّ الناظر فيها أن ينظر في حقائقها، فحيث ثبتت له من القسمين حكم عليه بحكمه.

والذي يظهر من أمر الحب والبغض والجبن والشجاعة والغضب والخوف ونحوها أنها داخلة على الإنسان اضطرارا، إما لأنها من أصل الخلْقة فلا يُطْلب إلاّ بتوابعها، فيكون الطلب واردا على تلك الأفعال التابعة، لا على الأصل الذي نشأت عنه. وإما لأن لها باعثا من غيره، فتثور فيه فيقتضي لذلك أفعالا أُخَر. فإن كان المُثير لها هو السابق وكان ممّا يدخل تحت كسبه، فالطلب يَرِد على ذلك السابق الداخل تحت قدرة المكلَّف؛

كقوله صلى الله عليه وسلم: "تَهَادُوا تَحَابُوا "،[1] فيكون طلب التحابب طلبا لما يؤدي إليه من الهدية وغيرها من وجوه الإحسان إلى الغير. وكقوله صلى الله عليه وسلم: "أَحِبُّوا اللَّهَ لِمَا يَغْذُوكُمْ مِنْ نِعَمِهِ"،[2] فيكون المراد به التوجُّه إلى النظر في نعم الله تعالى على العبد وكثرة إحسانه إليه، وكنهي الشارع عن النظر المثير للشهوة الداعية إلى ما لا يحلّ، وعَيْن الشهوة لم يُنْهَ عنه.

وإن لم يكن المثير لتلك الصفة الجبلية داخلاً تحت كسب المكلف وقدرته، فالطّلب يَرِدُ على اللواحق، ومثال ذلك الغضب المثير لشهوة الانتقام، فإن النهي عن الغضب في قوله صلى الله عليه وسلم للرجل الذي قال له أوصني: "قَالَ لا تَغْضَبْ، فَرَدَّدَ مِرَارًا قَالَ لا تَغْضَبْ"[3] يكون مُتوجِّها إلى النهي عمّا يترتّب عليه من انتقام وإيذاء للآخرين.

ومن هذا الملمح فِقْهُ الأوصاف الباطنة كلها أو أكثرها: من الكبر، والحسد، وحبّ الدنيا والجاه، وما ينشأ عنها من آفات اللسان، وما ذكره الغزالي في ربع المهلكات وغيره. وكذلك فقه الأوصاف الحميدة كالعلم، والتفكُّر، والاعتبار، واليقين، والمحبة، والخوف، والرجاء، وأشباهها ممَّا هو نتيجة عمل؛ فإن الأوصاف القلبيّة لا قدرة للإنسان على إثباتها ولا نفيها. وإذا كانت على هذا الترتيب لم يصحّ التكليف بها أنفسها، وإنْ جاء في الظاهر ما يظهر منه ذلك فمصرُوفٌ إلى غير ذلك ممَّا يتقدَّمُها أو يتأخَّر عنها أو يقارنها. والله أعلم.

المسألة الرابعة

الأوصاف التي لا قدرة للإنسان على جلبها ولا دفعها بأنفسها على ضربين:

أحدهما: ما كان نتيجة عَمَل كالعلم والحبِّ.

---

[1] **الأدب المفرد للبخاري**: باب قبول الهدية. وحسنه الشيخ الألباني.

[2] **سنن الترمذي**: كتاب المناقب عن رسول الله، باب مناقب أهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم.

[3] **صحيح البخاري**: كتاب الأدب، باب الحذر من الغضب.

والثاني: ما كان فطريًّا ولم يكن نتيجة عمل؛ كالشجاعة، والجبن، والحلم والأناة المشهودُ بهما في أشجِّ عبد القيس، وما كان نحوها.

فالأول: ظاهر أنّ الجزاء يتعلق بها في الجملة، من حيث كانت مسبَّبَات عن أسباب مُكتَسَبة. وقد مرَّ في كتاب الأحكام أن الجزاء يتعلّق بها، وإنْ لم تدخل تحت قدرته، ولا قَصَدَها. وفاعلها يكون محبوبا إن كان الفعل حسنا، ومبغوضا إن كان الفعل سيئا.

والثاني: وهو ما كان منها فطريًّا يُنظَر فيه من جهتين: إحداهما: من جهة ما هي محبوبةٌ للشارع أو غير محبوبة له، والثانية: من جهة ما يقع عليها ثواب أو لا يقع.

فأما النظر الأول فإن ظَاهِرَ النَّقل أنَّ الحبَّ والبغض يتعلق بها. ألا ترى إلى قوله عليه الصلاة والسلام لأشجّ عبد القيس: "إِنَّ فِيكَ خَصْلَتَيْنِ يُحِبُّهُمَا اللَّهُ: الحِلْمُ وَالأَنَاةُ"،[1] وقال تعالى: ﴿خُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ مِنْ عَجَلٍ﴾ (الأنبياء: 37)، وجاء في معرض الذمّ والكراهية، ولذلك كان ضدّ العَجَل محبوبا وهو الأناة.

وإذا ثبت هذا فيصحّ أيضا أن يتعلّق الحبُّ والبغض بالأفعال، كقوله تعالى: ﴿لَّا يُحِبُّ ٱللَّهُ ٱلْجَهْرَ بِٱلسُّوٓءِ مِنَ ٱلْقَوْلِ إِلَّا مَن ظُلِمَ﴾ (النساء: 148)، وقوله: ﴿وَلَٰكِن كَرِهَ ٱللَّهُ ٱنۢبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ﴾(التوبة: 46).

كما أن الحب والبغض يتعلقان بالصفات، حيث يتعلق الحب والبغض بذات موصوفة لأجل ذلك الوصف. ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ (آل عمران: 134)، ﴿وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ (آل عمران: 146)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾ (لقمان: 18)، ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ (آل عمران: 57).

فإذاً، الحبّ والبغض مطلق في الذوات والصفات والأفعال. فتعلقهما بها تعلُّق بالماهية من حيث إنها ذات أو صفة أو فعل.

[1] **صحيح مسلم**: كتاب الإيمان، باب الإيمان بالله ورسوله صلى الله عليه وسلم.

وأما النظر الثاني وهو أن يُقال هل يصحّ أن يتعلّق بتلك الأوصاف. وهي غير المقدورة للإنسان. إذا اتُّصِفَ بها الثواب والعقاب أم لا يصح؟

ويمكن لمن يقول بعدم تعلُّق الثواب والعقاب بهما أن يستدل على ذلك بوجهين:

أحدهما: أن الأوصاف المطبوع عليها وما أشبهها لا يُكلَّفُ بإزالتها ولا بجلبها شرعا؛ لأنه تكليف بما لا يُطاق. وما لا يُكَلَّف به لا يُثَاب عليه ولا يُعاقَب؛ لأن الثواب والعقاب تابع للتكليف شرعا، فالأوصاف المشار إليها لا ثواب عليها ولا عقاب.

ويمكن أن يُعترض على هذا الاستدلال بأن الثواب والعقاب لا يتلازمان مع التكليف، فقد يكون الثواب والعقاب على غير المقدور للمُكلَّف، مثل المصائب النازلة بالإنسان اظطرارا، علم بها أو لم يعلم.[1] كما قد يكون التكليفُ ولا ثواب ولا عقاب. ومثاله من أتى عرافا فإنه جاء أن الصلاة لا تقبل منه أربعين يوما، ولا أعلم أحدا من أهل السنة يقول بعدم إجزاء صلاته إذا استكملت أركانها وشروطها، ولا خلاف أيضا في وجوب الصلاة على كل مسلم عدلا كان أو فاسقا.[2]

---

[1] ولكن هذا الاعتراض غير مُسلَّم؛ لأن ما ورد من الثواب أو العقاب المتعلق بالمصائب، ليس هو عن ذات المصائب، وإنما يكون الثواب عن الصبر والرضا بقضاء الله تعالى، ويكون العقاب عما قد ينتج من سخط واعتراض على قضاء الله تعالى، والإنسان مُكلَّف بالصبر على المصائب والرضا بقضاء الله تعالى.

[2] وهذا المثال أيضا لا يُسلَّم، لأن التكليف بعدم إتيان العرافين عليه عقاب. فحكم الفقهاء بإجزاء صلاة من أتى عرافا إنما هو الإجزاء الذي يعني أن الصلاة إذا استوفت أركانها وشروطها لا يطالب صاحبها بإعادتها، أما القبول الذي ورد في الحديث فمعناه لا تقبل عند الله تعالى، بمعنى عدم الثواب عليها حتى وإن أتى بها صاحبها مستوفية الأركان والشروط، وهذا عين العقاب، فكيف يقال بأن هنا تكليف دون ثواب أو عقاب؟! وحتى إن قلنا بصحة الصلاة، فإتيان العرافين وتصديقهم نوع من الشرك المحرم، وهو لا شك مما يأثم صاحبه، فكيف يقال إن هذا التكليف لا يلازمه ثواب أو عقاب؟!

وإذا لم يتلازم الثواب والعقاب مع التكليف لا يصح هذا الدليل.

والثاني: أن الثواب والعقاب على تلك الأوصاف إما أن يكون من جهة ذواتها من حيث هي صفات، أو من جهة متعلَّقاتها. فإن كان من جهة ذواتها لزم في كلّ صفة منها أن تكون مُثَابًا عليها كانت صفة محبوبة أو مكروهة شرعا، ومُعاقَبا عليها أيضا كذلك؛ لأن ما وجب للشيء وجب لمثله. وعند ذلك يجتمع الضدان على الصفة الواحدة من جهة واحدة، وذلك محال. وإن كان من حيث متعلَّقاتها فالثواب والعقاب على المتعلَّقات ـ وهي الأفعال والتروك ـ لا على الصفات. فثبت أن الصفات في أنفسها لا يُثاب عليها ولا يُعاقب. وهو المطلوب.

ويمكن أن يُعترض على هذا بما يأتي في الدليل الثالث لمن يقول بتعلّق الثواب والعقاب. فقوله: إن الجزاء وقع على العمل أو الترك إن أراد به مجرَّدا كما يقع دون الوصف فقد ثبت بطلانه. وإن أراد به مع اقتران الوصف فقد صار للوصف أثرٌ في الثواب والعقاب. وذلك دليل دالٌّ على صحة الجزاء عليه، لا على نفيه.

ويمكن لمن يقول بتعلُّق الثواب والعقاب بهما أن يستدل على ذلك بأمور:

أحدها: أن الأوصاف المذكورة قد ثبت تعلُّق الحب والبغض بها. والحب والبغض من الله تعالى إما أن يُراد بهما نفسُ الإنعام أو الانتقام، فيرجعان إلى صفات الأفعال على رأي من قال بذلك. وإما أن يُراد بهما إرادة الإنعام والانتقام، فيرجعان إلى صفات الذات؛ لأن نفس الحب والبغض المفهومين في كلام العرب حقيقةً محالان على الله تعالى، وهذا رأي طائفة أخرى. وعلى كلا الوجهين فالحب والبغض راجعان إلى نفس الإنعام أو الانتقام، وهما عين الثواب والعقاب. فالأوصاف المذكورة إذًا يتعلق بها الثواب والعقاب.

ويمكن أن يُعترض على هذا الدليل بأنه إذا صار معنى الحب

والبغض إلى الثواب والعقاب امتنع أن يتعلّقا بما هو غيرُ مقدور، وهو الصفات والذوات المخلوق عليها (الجبلّية).

والثاني: أنا لو فرضنا أن الحب والبغض لا يرجعان إلى الثواب والعقاب، فتعلُّقهما بالصفات إما أن يستلزم الثواب والعقاب أو لا. فإن استلزم فهو المطلوب، وإن لم يستلزم فتعلُّق الحب والبغض إما للذات وهو محال، وإما لأمر راجع إلى الله تعالى وهو محال؛ لأن الله غني عن العالمين، تعالى أن يفتقر لغيره أو يتكمَّل بشيء، بل هو الغني على الإطلاق، وذو الكمال بكل اعتبار، وإما للعبد وهو الجزاء؛ إذ لا يرجع للعبد إلا ذلك.

ويمكن أن يُعترض على هذا بأن القسمة غير منحصرة، إذ من الجائز أن يتعلّق الحب والبغض بأمر راجع للعبد غير الثواب أو العقاب، وذلك كونه اتّصف بما هو حسنٌ أو قبيح في مجاري العادات.

والثالث: أنه لو سُلِّم أنها محبوبة أو مكروهة من جهة متعلَّقاتها وهو الأفعال، فلا يخلو أن يكون الجزاء على تلك الأفعال مع الصفات مثل الجزاء عليها بدون تلك الصفات، أو يكون الجزاء عليها متفاوتا. فإن كان الجزاء متفاوتا فقد صار للصفات قسط من الجزاء، وهو المطلوب. وإن كان متساويا لزم أن يكون فعلُ أشجّ عبد القيس حين صَاحَبَهُ الحلمُ والأناة مساويا لفعل من لم يتّصف بهما إن استويا في الفعل. وذلك غير صحيح؛ لما يلزم عليه أن يكون المحبوبُ عند الله مساويا لما ليس بمحبوب. واستقراء الشريعة يدل على خلافه. فثبت أن للوصف حظًّا من الثواب أو العقاب. وإذا ثبت أن له حظًّا ما من الجزاء ثبت مطلق الجزاء. فتكون الأوصاف المطبوعُ عليها وما أشبهها مجازى عليها، وذلك ما أردنا.

ويمكن أن يُعترض على هذا بأن الأفعال لمّا كانت ناشئة عن الصفات فوقوعُها على حسبها في الكمال أو النقصان. فنحن نستدلّ بكمال الصنعة على كمال الصانع، وبالضد. فكذلك ههنا يكون تفاوت كمال الأفعال على حسب تفاوت كمال الصفات. وعند ذلك يختص الثواب بالأفعال، ويكون

التفاوت راجعا إلى تفاوتها بسبب تفاوت الصفات. ولا يكون الثواب راجعا إلى الصفات. وهو المطلوب.

والحاصل أن النظر يتجاذبه الطرفان. ويحتمل تحقيقه بسطا أوسع من هذا، ولا حاجة إليه في هذا الموضع. وبالله التوفيق.

المسألة الخامسة

لا يلزم إذا علمنا من قصد الشارع نفي التكليف بما لا يطاق، أن نعلم منه نفي التكليف بأنواع المَشاقّ. وقد ثبت في الشرائع السابقة التكليف بالمشاقّ، ولم يثبت فيها التكليف بما لا يطاق. ولا بدّ من النظر في ذلك بالنسبة إلى هذه الشريعة الفاضلة.

ولا بد قبل الخوض في المطلوب من النظر في معنى المشقّة، وهي في أصل اللغة من قولك شقَّ عليَّ الشيء يَشُقّ شَقًّا ومَشَقَّة إذا أتعبك. وهذا المعنى إذا أُخِذَ مُطلقا من غير نظر إلى الوضع العربي اقتضى أربعة أوجه اصطلاحية:

1. **أن يكون عاما في المقدور عليه وغيره.** فتكليفُ ما لا يُطاق يُسمَّى مشقّة، من حيث كان تَطلُّبُ الإنسان نفسَه بحمله مُوقِعًا في عناء وتعب لا يجدي؛ كالإنسان إذا تكلَّف الطيران في الهواء، وما أشبه ذلك. وكذلك المقدور عليه إذا كان حمله شاقا، إذا تُحُمِّل في نفس المشقة سُمِّيَ العملُ شاقًّا، والتعب في تكلُّفِ حَمْلِه مشقَّة.

2. **أن يكون خاصًّا بالمقدور عليه،** إلا أنه خارج عن المُعْتَاد في الأعمال العادية، بحيث يشوِّش على النفوس في تصرُّفها ويقلقها في القيام بما فيه تلك المشقة.

وهذا الوجه على ضربين:

أحدهما: أن تكون المشقة مختصة بأعيان الأفعال المكلَّف بها، بحيث تحصل المشقة غير المعتادة بالإتيان بذلك الفعل مرة. وهذا هو الموضع

الذي وُضِعَت له الرُّخص المشهورة في اصطلاح الفقهاء؛ كالصوم في المرض والسفر، وما أشبه ذلك.

والثاني: أن تحصل المشقة غير المُعْتَادة بتكرار الفعل والمداومة عليه. ويوجد هذا في النوافل وحدها إذا تحمَّل الإنسانُ منها فوق ما يحتمله على وجه ما. وهذا هو الموضع الذى شُرِع له الرِّفقُ والأخذُ من العمل بما لا يُحَصِّل مَللاً، حسبما نبَّه عليه نهيُه عليه الصلاة والسلام عن الوصال في الصوم، وعن التَّنطُّع والتّكلُّف، وقال: "عَلَيْكُمْ بِمَا تُطِيقُونَ فَوَاللَّهِ لا يَمَلُّ اللَّهُ حَتَّى تَمَلُّوا. وَكَانَ أَحَبَّ الدِّينِ إِلَيْهِ مَا دَامَ عَلَيْهِ صَاحِبُهُ".[1]

3. أن يكون خاصا بالمقدُور عليه، وليس فيه من التأثير في تعب النفس خروجٌ عن المُعْتَاد في الأعمال العادية، ولكن نفس التكليف به. زيادة على ما جرت به العادات قبل التكليف. شاقٌّ على النفس؛ ولذلك أُطْلِق عليه لفظُ التكليف، وهو في اللغة يقتضي معنى المشقة. فمثل هذا يُسمَّى مشقة بهذا الاعتبار؛ لأنه إلقاء بالمقاليد ودخولٌ في أعمال زائدة على ما اقتضته الحياة الدنيا.

4. أن يكون خاصا بالمشقة الناتجة عن مخالفة هوى النفس؛ فإنّ التكليف إخراج للمكلَّف عن هوى نفسه، ومخالفة الهوى شاقّة على صاحب الهوى مُطْلَقا، ويلحق الإنسان بسببها تَعَبٌ وعَنَاءٌ، وذلك معلوم في العادات الجارية في الخلق.

المسألة السادسة

لم يقصد الشارع إلى التكليف بالشاقّ الذي تخرج مشقته عن المُعْتاد، ولا إلى الإعنات فيه. والدليل على ذلك:

أولا: النصوص الدالة على ذلك كقوله تعالى: ﴿ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ ﴾(الأعراف: 157)، وقوله: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ (البقرة: 286)، وقوله: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾(الحج: 78)، وقوله: ﴿مَا يُرِيدُ

[1] **صحيح البخاري**: كتاب الإيمان، باب أحب الدين إلى الله عز وجل أدومه.

﴿ٱللَّهُ لِيَجۡعَلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ حَرَجٖ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمۡ﴾ الآية (المائدة: 6). وفي الحديث: "بُعِثْتُ بِالْحَنِيفِيَّةِ السَّمْحَةِ".[1] إلى أشباه ذلك مما في هذا المعنى. ولو كان قاصدا للمشقة لما كان مريدا لليُسْر ولا للتخفيف، ولكان مريدا للحرج والعسر. وذلك باطل.

ثانيا: ما ثبت أيضا من مشروعية الرُّخص، وهو أمر مقطوعٌ به؛ كرخص القصر، والفطر، والجمع، وتناول المحرمات في الاضطرار. فإن هذا النمط يدلّ قطعا على مطلق رفع الحرج والمشقة. وكذلك ما جاء من النهى عن التّعمُّق والتَّكلُّف. ولو كان الشارع قاصدا للمشقة في التكليف لما كان ثَمّ ترخيص ولا تخفيف.

المسألة السابعة

لا يُنَازَعُ في أنّ الشارع قاصدٌ للتكليف بما يلزم فيه كُلْفَة ومشقّة ما، ولكن لا تُسمَّى في العادة المستمرة مشقّةً، كما لا يُسمَّى في العادة مشقَّةً طلبُ المعاش بالتحرُّف وسائر الصنائع؛ لأنه ممكن معتاد لا يقطع ما فيه من الكُلْفَة عن العمل في الغالب المعتاد، بل أهل العقول وأرباب العادات يعدُّون المنقطع عنه كسلان، ويذمونه بذلك. فكذلك المُعْتَاد في التكاليف.

وإلى هذا المعنى يرجع الفرق بين المشقة التي لا تُعَدُّ مشقّة عادةً والتي تُعَدُّ مشقة. وهو أنه إن كان العمل يؤدي الدوام عليه إلى الانقطاع عنه، أو عن بعضه، وإلى وقوع خلل في صاحبه: في نفسه، أو ماله، أو حال من أحواله، فالمشقة هنا خارجةٌ عن المُعْتاد. وإن لم يكن فيها شيء من ذلك في الغالب فلا يُعدُّ في العادة مشقة، وإن سُمِّيَت كُلْفَة، فأحوال الإنسان كلّها كُلْفَة في هذه الدنيا، في أكله وشربه وسائر تصرفاته، ولكن جُعِل له قُدرة

---

[1] **مسند أحمد**: كتاب باقي مسند الأنصار، باب حديث أبي أمامة الباهلي الصدي بن عجلان بن عمرو.

عليها بحيث تكون تلك التصرفات تحت قهره، لا أن يكون هو تحت قهر التصرفات. فكذلك التكاليف. فعلى هذا ينبغي أن يُفْهَم التكليفُ وما تضمنّ من المشقّة.

وإذا تقرَّر هذا فما تضمَّن التكليفُ الثابتُ على العباد من المشقّة المُعتادَة أيضا ليس بمقصودِ الطَّلبِ للشارع من جهة نفس المشقة، بل من جهة ما في ذلك من المصالح العائدة على المكلَّف. والدليل على ذلك النصوص الشرعية التي تنفي الحرج والعسر والعنت عن هذه الشريعة، وتثبت أن الشارع قاصدٌ إلى التيسير وتحقيق صلاح العباد.

فالمشقّة لازمةٌ للتكاليف الشرعية من غير أن تكون مقصودةً للشارع في ذاتها. ومع كونها غير مقصودة للشارع في ذاتها إلا أنه يُثيبُ على تحمُّلِها في سبيل القيام بالتكاليف.

وحتى العقوبات التي فيها مشقّة واضحة وإيذاء للجاني، ليس قصدُ الشارع فيها إدخال المشقة على الجاني، وإنما قصد الشارع فيها هو جلبُ مصحلة أو دَرْءُ مفسدة، بزجر الفاعل وكفِّه عن الإتيان بمثل ذلك الفعل، وعظَةٌ لغيره أن يقع في مثله أيضا. وكون هذا الجزاء مؤلما وشاقّا مُضَاهٍ لكون قطع العضو المتآكل، وشرب الدواء البشيع مؤلما وشاقا. فكما لا يُقال للطبيب إنه قاصدٌ إلى الإيلام بتلك الأفعال، فكذلك هنا؛ فإن الشارع هو الطبيب الأعظم.

فصل

ويترتَّب على هذا أصل آخر وهو أن المشقة ليس للمكلَّف أن يقصدَها في التكليف نظرا إلى عظَمِ أجرِها، وله أن يقصد العمل الذي يعظُمُ أجرُهُ لعِظَمِ مشقَّته من حيث هو عمل.

والدليل على عدم جواز قصد المشقة أنه سبق بيان أن الشارع غير

قاصد في التكليف إلى إيقاع المشقة، وإنما قاصد إلى ما فيه مصلحة المكلَّف، أما المشقة المعتادة فهي من اللوازم العادية لتلك التكاليف. وإذا كان قصدُ المكلَّف إيقاع المشقة فقد خالف قصد الشارع، من حيث إن الشارع لا يقصدُ بالتكليف نفس المشقة. وكلُّ قصدٍ يخالفُ قصدَ الشارع باطل، فيكون القصد إلى المشقة باطلا، وهو من قبيل ما يُنْهَى عنه.

وفي الحديث أن رجلا نذر أن يصوم قائما في الشمس فأمره النبي صلى الله عليه وسلم بإتمام صيامه ونهاه عن القيام في الشمس، كما سيأتي ذكره.

أما الدليل على جواز قصد العمل الذي يعظم أجرُهُ لعِظَم مشقَّته فلأنه شأنُ التكليف في العمل كله؛ لأنه إنما يقصد نفس العمل المترتب عليه الأجر. وذلك هو قصدُ الشارع بوضع التكليف به، وما جاء على موافقة قصد الشارع هو المطلوب.

فصل

وينبني أيضا على ما تقدم أصل آخر، وهو أن الأفعال المأذون فيها إما وُجُوبا، أو ندبا، أو إباحة، إذا تسبَّبَ عنها مشقّةٌ فإما أن تكون مُعتادة في مثل ذلك العمل، أوْ لا تكون مُعتادة. فإن كانت مُعتادة فذلك الذي تقدَّم ذكره من أن تلك المشقة فيه غير مقصودة للشارع من جهة ما هي مشقة. وإن لم تكن مُعتادة فهي أولى أن لا تكون مقصودة للشارع.

وإذا كانت تلك المشقة حاصلة بسبب المُكلَّف واختياره، مع أن ذلك العمل لا يقتضيها بأصله، كان فعلُه ذلك منهيًّا عنه وغيرُ صحيح في التّعبُّد به؛ لأن الشارع لا يقصد الحرج فيما أذن فيه. ومثال هذا قصة الرجل الذي نذر الصيام قائما في الشمس، ففي الحديث: "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَأَى رَجُلا قَائِمًا فِي الشَّمْسِ فَقَالَ: مَا بَالُ هَذَا؟ فَقَالُوا: نَذَرَ أَنْ لا يَتَكَلَّمَ، وَلا يَسْتَظِلَّ مِنْ الشَّمْسِ، وَلا يَجْلِسَ، وَيَصُومَ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مُرُوهُ فَلْيَتَكَلَّمْ، وَلْيَسْتَظِلَّ، وَلْيَجْلِسْ، وَلْيُتِمَّ صِيَامَهُ".[1] ولذلك قال الإمام مالك تعليقا على فعل النبي صلى الله عليه وسلم: أمره أن يُتِمّ ما كان لله طاعة، ونهاه عمّا كان لله معصية؛ لأن الله لم يضع تعذيب النفوس سببا للتقرُّب إليه، ولا لنيل ما عنده. وهو ظاهر. إلاّ أن هذا النهي مشروطٌ بأن تكون المشقةُ أدخَلَها على نفسه مباشرة كما هو في المثال، لا كونها ناتجة بسبب الدخول في العمل.

وأما إذا كانت المشقة تابعة للعمل كالمريض غير القادر على الصوم أو الصلاة قائما، والحاج لا يقدر على الحج ماشيا أو راكبا إلا بمشقة خارجة عن المعتاد في مثل ذلك العمل، فهذا هو الذي جاء فيه قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ (البقرة: 185)، وجاء فيه مشروعية الرُّخَص.

والأصل في صاحب هذا أن يعمل بالرخصة، سواء كان عاملا بها لمجرّد حظِّ نفسه فلا يُثاب على العمل بتلك الرخصة، أو كان بنيّة قبول الرخصة من ربِّه تلبية لإذنه فيكون مُثَابًا على ذلك.

أما إن لم يعمل بالرخصة فعلى وجهين:

أحدهما: أن يعلم أو يظنّ أنه يدخلُ عليه في نفسه أو جسمه أو عقله أو عادته فسادٌ يتحرَّج به ويعنت، ويكره بسببه العمل. ففي هذه الحال لا يجوز له ترك العمل بالرخصة. وكذلك إن لم يعلم بذلك ولا ظنّ، ولكنه لمّا دخل في العمل دخل عليه ذلك الفساد، فحكمُه الإمساكُ عمَّا أدخل عليه المشوِّش. وفي مثل هذا جاء حديث: "لَيْسَ مِنْ الْبِرِّ الصِّيَامُ فِي السَّفَرِ"،[2] والنهي عن الصلاة وهو بحضرة الطعام: "لا صلاة بِحَضْرَةِ الطَّعَامِ، وَلا هُوَ يُدَافِعُهُ الأَخْبَثَانِ"،[3] وأشباه ذلك مما نُهِيَ عنه بسبب عدم استيفاء العمل المأذون فيه على كماله؛ فإن قصد الشارع المحافظةُ على عمل

---

[1] **موطأ مالك**: كتاب النذور والأيمان، باب ما لا يجوز من النذور في معصية الله.

[2] **سنن أبي داود**: كتاب الصوم، باب اختيار الفطر.

[3] **صحيح مسلم**: كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب كراهة الصلاة بحضرة الطعام الذي يريد أكله في الحال.

العبد ليكون خالصا من الشوائب، والإبقاء عليه حتى يكون في ترفُّه وسَعَة حَالَ قيامه بالتكاليف الشرعية.

والثاني: أن يعلم أو يظن أنه لا يدخل عليه ذلك الفساد، ولكن في العمل مشقة غير معتادة. فهذا أيضا موضع لمشروعية الرخصة على الجملة، لأن زيادة المشقة مما ينشأ عنها العنت، بل المشقة في نفسها هي العنت والحرج. وإن قدر على الصبر عليها فهي مما لا يُقدَر على الصبر عليه عادة. ولكن هل يكون الأفضل الأخذ بالرخصة أو تركها؟ انظر تفصيل هذا في كتاب الأحكام في أبواب الرخصة والعزيمة.

ويتفرَّع عن الوجه الثاني وَجْهٌ ثالث، وهو أن تكون المشقة غير معتادة لكنها صارت بالنسبة إلى بعض الناس كالمعتادة. ورُبَّ شيءٍ هكذا؛ فإن أرباب الأحوال من العُبَّاد والمنقطعين إلى الله تعالى المُعَانين على بذل المجهود في التكاليف قد خُصُّوا بهذه الخاصية، وصاروا مُعانين على ما انقطعوا إليه. ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿وَٱسْتَعِينُوا۟ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ ۚ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى ٱلْخَٰشِعِينَ﴾ (البقرة: 45)، فجعلها كبيرة على المكلَّف، واستثنى الخاشعين الذين كان إمَامهُم رسولُ الله صلى الله عيله وسلم، فهو الذي كانت قُرَّة عينه في الصلاة: "وَجُعِلَ قُرَّةُ عَيْنِي فِي الصَّلاةِ"،[1] حتى كان يستريح إليها من تعب الدنيا: "يَا بِلالُ أَقِمْ الصَّلاةَ أَرِحْنَا بِهَا"،[2] وقام حتى تفطرت قدماه: "أَنَّ نَبِيَّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَقُومُ مِنْ اللَّيْلِ حَتَّى تَتَفَطَّرَ قَدَمَاهُ، فَقَالَتْ: عَائِشَةُ لِمَ تَصْنَعُ هَذَا يَا رَسُولَ اللَّهِ وَقَدْ غَفَرَ اللَّهُ لَكَ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ؟ قَالَ: أَفَلا أُحِبُّ أَنْ أَكُونَ عَبْدًا شَكُورًا".[3]

وبيان هذه المسألة يقتضي التفصيل الآتي:

---

[1] **سنن النسائي**: كتاب عشرة النساء، باب حب النساء.

[2] **سنن أبي داود**: كتاب الأدب، باب في صلاة العتمة.

[3] **صحيح البخاري**: كتاب تفسير القرآن، باب "ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر ويتم نعمته".

علة رفع الحرج وضوابطه

اعلم أن الحرج مرفوع عن المكلف لوجهين:

أحدهما: الخوفُ من الانقطاع من الطريق، وبغض العبادة، وكراهة التكليف. وينتظم تحت هذا المعنى الخوف من إدخال الفساد عليه في جسمه، أو عقله، أو ماله، أو حاله.

والثاني: خوفُ التقصير عند مزاحمة الوظائف المتعلقة بالعبد المختلفة الأنواع؛ مثل قيامه على أهله وولده، إلى تكاليف أخر تأتي في الطريق، فربما كان التوغُّل في بعض الأعمال شاغلا عنها، وقاطعا بالمكلَّف دونها؛ وربما أراد الحمل للطرفين على المبالغة في الاستقصاء فانقطع عنهما.

أولا: الخوف من الانقطاع

فإن الله وضع هذه الشريعة المباركة حنيفية سمحة سهلة، حتى تكون مُحَبَّبة إلى قلوب الخلق. فلو عملوا على خلاف السَّماح والسهولة لدخل عليهم فيما كُلِّفُوا به ما لا تخلص به أعمالهم. ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ فِيكُمۡ رَسُولَ ٱللَّهِۚ لَوۡ يُطِيعُكُمۡ فِي كَثِيرٖ مِّنَ ٱلۡأَمۡرِ لَعَنِتُّمۡ﴾ (الحجرات: 7)، فقد أخبرت الآية أن الله حبَّب إلينا الإيمان بتيسيره وتسهيله، وزيَّنه في قلوبنا بذلك، وبالوعد الصادق بالجزاء عليه. وفي الحديث: "عَلَيْكُمْ بِمَا تُطِيقُونَ فَوَاللَّهِ لا يَمَلُّ اللَّهُ حَتَّى تَمَلُّوا. وَكَانَ أَحَبَّ الدِّينِ إِلَيْهِ مَا دَامَ عَلَيْهِ صَاحِبُهُ"،[1] وفي حديث الحولاء بنت تويت حين قالت له عائشة رضي الله عنها: هذه الحولاء بنت تويت زعموا أنها لا تنام الليل. فقال عليه الصلاة والسلام: "لا تنام الليل؟! خُذُوا مِنْ الْعَمَلِ مَا تُطِيقُونَ فَوَاللَّهِ لا يَسْأَمُ اللَّهُ حَتَّى تَسْأَمُوا"،[2] وما أشبه هذا من الأحاديث.

---

[1] **صحيح البخاري**: كتاب الإيمان، باب أحب الدين إلى الله عز وجل أدومه.

[2] **صحيح مسلم**: كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب أمر من نعس في صلاته واستعجم عليه القرآن أو الذكر.

وحاصل هذا أن النهي لعلّة معقولة المعنى، مقصودة للشارع. وإذا كان كذلك، فالنهي دائرٌ مع العلة وجودا وعدما. فإذا وُجد ما علّل به الرسولُ صلى الله عليه وسلم كان النهيُ متوجِّهًا ومُتَّجِهًا. وإذا لم تُوجد فالنهيُ مفقود، إذْ الناس في هذا الميدان على ضربين:

الضرب الأول: نوع يحصلُ له بسبب إدخال نفسه في العمل تلك المشقة الزائدة على المعتاد، فيؤثر فيه أو في غيره فسادا، أو تُحدثُ له ضجرا ومللا، وقعودا عن النشاط إلى ذلك العمل، كما هو الغالب في المكلفين. فمثل هذا لا ينبغي أن يرتكب من الأعمال ما فيه ذلك، بل يترخّص فيه بحسب ما شُرِع له في الترخيص إن كان العمل ممّا لا يجوز تركه، أو يتركه إن كان مما له تركه. وهو مقتضى التعليل. ودليله قوله عليه الصلاة والسلام: "إِنَّ لِرَبِّكَ عَلَيْكَ حَقًّا، وَلِنَفْسِكَ عَلَيْكَ حَقًّا، وَلأَهْلِكَ عَلَيْكَ حَقًّا، فَأَعْطِ كُلَّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ".[1] وهو الذي أشار به عليه الصلاة والسلام على عبد الله بن عمرو بن العاص حين بلغه أنه يسرد الصوم، وقد قال بعد الكبر: ليتني قبلت رخصة رسول الله صلى الله عليه وسلم.

والضرب الثاني: شأنه أن لا يدخل عليه ذلك الملل ولا الكسل، لوازع هو أشدّ من المشقة، أو حَادٍ يسهل به الصعب، أو لما له في العمل من المحبّة، ولما حصل له فيه من اللذة، حتى خفَّ عليه ما ثقُل على غيره، وصارت تلك المشقة في حقِّه غير مشقة، بل يزيدُه كثرةُ العمل وكثرةُ العناء فيه نورا وراحة، أو يُحفَظ عن تأثير ذلك المشوش في العمل بالنسبة إليه أو إلى غيره. كما جاء في الحديث: "أَنَّ نَبِيَّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَقُومُ مِنْ اللَّيْلِ حَتَّى تَتَفَطَّرَ قَدَمَاهُ، فَقَالَتْ عَائِشَةُ: لِمَ تَصْنَعُ هَذَا يَا رَسُولَ اللَّهِ وَقَدْ غَفَرَ اللَّهُ لَكَ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ! قَالَ: أَفَلا أُحِبُّ أَنْ أَكُونَ عَبْدًا شَكُورًا".[2] وفي ذلك قصص عن كثير من العُبَّاد والزُّهّاد من الصحابة ومن

---

[1] **صحيح البخاري:** كتاب الصوم، باب من أقسم على أخيه ليفطر في التطوع ولم يرى عليه قضاء.

[2] **صحيح البخاري:** كتاب تفسير القرآن، باب "ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر ويتم نعمته".

جاء بعدهم. ولم يكونوا بذلك مخالفين للسنّة، بل كانوا معدودين في السابقين، جعلنا الله منهم، وذلك لأن العلة التي لأجلها نُهِيَ عن العمل الشاق مفقودة في حقِّهم، فلم ينتهض النهي في حقِّهم.

فالضرب الأول حاله حال من يعمل بحكم عهد الإسلام وعقد الإيمان من غير زائد. والضرب الثاني حاله حال من يعمل بحكم غلبة الخوف أو الرجاء أو المحبة؛ فالخوف سوط سائق، والرجاء حادٍ قائد، والمحبة تيار حامل. فالخائف يعمل مع وجود المشقة، غير أن الخوف مما هو أشقّ يحملُ على الصبر على ما هو أهون وإن كان شاقا، والراجي يعمل مع وجود المشقة أيضا، غير أن الرجاء في تمام الراحة يحمل على الصبر على تمام التعب، والمُحبُّ يعمل ببذل المجهود شوقا إلى المحبوب فيسهل عليه الصعب، ويقرب عليه البعيد.

ولكن إذا خاف الإنسان تَلَفَ نفسه أو عضو من أعضائه أو عقله هل يكون العمل الحاصل. والحالة هذه. مجزئا أم لا؟ هذا مما فيه نظر.

1. النظر الأول فيها مأخوذ من مسألة "الصلاة في الدار المغصوبة" المشهورة عند الأصوليين، حيث اجتمع هٰهنا أمران: أحدهما: النهي عن إدخال المشقة الفادحة على النفس، والثاني: العبادة المأمور بها والمثاب على فعلها، وهما أمران مفترقان، يمكن أن يقع الأمر بأحدهما منفصلا عن النهي عن الآخر. وقد نقل منع الصوم إذا خاف التلف به عن مالك والشافعي، وأنه لا يجزئه إن فعل. ونُقِل المنعُ في الطهارة عند خوف التَّلف، والانتقال إلى التيمم. وفي خوف المرض أو تلف المال احتمال. والشاهد للمنع قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ﴾ (النساء: 29).

2. والنظر الثاني فيها مبني على قاعدة أخرى، وهي أن يقال: هل قصدُ الشارع رفعُ المشقة لأجل أن ذلك حقٌّ لله؟ أم لأجل أنها حقٌّ للعبد؟ فإن قلنا إنها حقٌّ لله فيتَّجه المنعُ حيث وجَّهه الشارع، وقد رَفَعَ الحرجَ في الدين، فالدخول فيما فيه الحرج مضادٌّ لذلك الرفع. وإن قُلنا إنه حقٌّ للعبد فإذا سمح العبدُ لربِّه بحظِّه، كانت عبادته صحيحة، ولم يتمحَّض النهيُ

عن تلك العبادة. فمن غلَّب جانب حقّ الله تعالى مَنَعَ بإطلاق، ومَنْ غَلَّب جانب حقّ العبد لم يمنع بإطلاق، ولكن جعل ذلك إلى خيرته.

والذي يرجِّح هذا الثاني أمور:

منها: أن قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ﴾ (النساء: 29) قد دلّ بإشارته على أنّ ذلك من جهة الرِّفْق بالعباد لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ (النساء: 29) يشير بذلك إلى رفع الحرج عنهم لأنه أَرْفَقُ بهم. وأشباهها من الآيات الدالة على وضع الشريعة لمصالح العباد.

ومنها: ما تقدَّم من الأدلة على رفع الحرج وإرادة اليُسْر؛ فإنما يكون النهيُ منتهضا مع فرض الحرج والعسر، فإذا فُرِضَ ارتفاعُ ذلك بالنسبة إلى قوم ارتفع النهي، كما سبق بيانه.

ثانيا: الخوف من التقصير في الوظائف الأخرى

فإن المكلَّف مطلوبٌ بأعمالٍ ووظائفَ شرعية لا بدّ له منها، ولا محيص له عنها، يقوم فيها بحقّ ربه تعالى. فإذا أوغل في عمل شاقّ فربما قطعه عن غيره، ولاسيما حقوق الغير التي تتعلق به، فتكون عبادته أو عمله الداخل فيه قاطعا عمّا كلَّفه الله به، فيقصِّر فيه، فيكون بذلك ملومًا غير معذور، إذ المرادُ منه القيامُ بجميعها على وَجْه لا يخلُّ بواحدة منها، ولا بحال من أحواله فيها.

ذكر البخاري عن أبي جحيفة قال: "آخَى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَيْنَ سَلْمَانَ وَأَبِي الدَّرْدَاءِ، فَزَارَ سَلْمَانُ أَبَا الدَّرْدَاءِ فَرَأَى أُمَّ الدَّرْدَاءِ مُتَبَذِّلَةً فَقَالَ لَهَا: مَا شَأْنُكِ! قَالَتْ: أَخُوكَ أَبُو الدَّرْدَاءِ لَيْسَ لَهُ حَاجَةٌ فِي الدُّنْيَا. فَجَاءَ أَبُو الدَّرْدَاءِ فَصَنَعَ لَهُ طَعَامًا فَقَالَ: كُلْ، قَالَ: فَإِنِّي صَائِمٌ، قَالَ: مَا أَنَا بِآكِلٍ حَتَّى تَأْكُلَ، قَالَ: فَأَكَلَ. فَلَمَّا كَانَ اللَّيْلُ ذَهَبَ أَبُو الدَّرْدَاءِ يَقُومُ قَالَ: نَمْ، فَنَامَ، ثُمَّ ذَهَبَ يَقُومُ، فَقَالَ: نَمْ، فَلَمَّا كَانَ مِنْ آخِرِ اللَّيْلِ قَالَ سَلْمَانُ: قُمْ الآنَ، فَصَلَّيَا، فَقَالَ لَهُ سَلْمَانُ: إِنَّ لِرَبِّكَ عَلَيْكَ حَقًّا، وَلِنَفْسِكَ عَلَيْكَ حَقًّا، وَلأَهْلِكَ عَلَيْكَ حَقًّا، فَأَعْطِ كُلَّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ. فَأَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ

وَسَلَّمَ فَذَكَرَ ذَلِكَ لَهُ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: صَدَقَ سَلْمَانُ".[1] وكذلك حديث: "إني لأقوم في الصلاة أريد أن أطول فيها، فأسمع بكاء الصبي، فأتجوّز في صلاتي، كراهية أن أشق على أمه"،[2] وقيل لابن مسعود رضي الله عنه: وإنك لتُقِلُّ الصوم! فقال: إنه يشغلني عن قراءة القرآن، وقراءة القرآن أحبّ إليّ منه. وكره الإمام مالك إحياء الليل كلّه، وقال: لعلَّه يُصبح مغلوبا، وفي رسول الله صلى الله عليه وسلم أسوة. ثم قال: لا بأس به ما لم يضرّ ذلك بصلاة الصبح؛ فإن كان يأتيه الصبح وهو نائم فلا، وإن كان وهو به فتور أو كسل فلا بأس به.

فإذا ظهرت علّة النهي عن الإيغال في العمل بأنه يسبّب تعطيل وظائف، كما أنه يسبِّب الكسل والتّرك ويبغِّض العبادة، فإذا وُجِدَت العلة أو كانت متوقَّعَة نُهِي عن ذلك، وإن لم يكن شيء من ذلك فالإيغال فيه حسن. وسببُ القيام بالوظائف مع الإيغال ما تقدّم ذكرُه من غلبة الخوف أو الرجاء أو المحبة.

فإن قيل دخول الإنسان في العمل وإيغاله فيه . وإن كان له وازع الخوف، أو حادي الرجاء، أو حامل المحبة . لا يمكن معه استيفاء أنواع العبادات، ولا يتأتّى له أن يكون قائما الليل، صائما النهار، قائما على حقوق أهله والكسب لعياله، قائما بوظائف الجهاد على كمالها، معينا للعباد، ومغيثا للملهوف، وقاضيا لحوائج الناس، وغير ذلك من الأعمال؛ بل كثيرٌ منها تضاد أعمالا أُخَر بحيث لا يمكن الاجتماع فيها، وقد لا تضادّها ولكن تؤثر فيها نقصا.

فالجواب أن الناس على ضربين:

أحدهما: أرباب الحظوظ. وهؤلاء لا بدّ لهم من استيفاء حظوظهم المأذون لهم فيها شرعا، لكن بحيث لا يُخِلُّ بواجب عليهم، ولا يضرُّ بحظوظهم. فقد وجدنا عدم الترخُّص في مواضع الترخُّص بالنسبة إليهم

---

[1] **صحيح البخاري**: كتاب الصوم، باب من أقسم على أخيه ليفطر في التطوع ولم يرى عليه قضاء.

[2] **صحيح البخاري**: كتاب الأذان، باب من أخف الصلاة عند بكاء الصبي.

موقعا في مفسدة أو مفاسد يعظُم موقعُها شرعا. وقطعُ العوائد المباحة قد يُوقع في المحرمات. وكذلك وجدنا المرور مع الحظوظ مُطلقا خروجا عن ربقة العبودية؛ لأن المسترسل في ذلك على غير تقييد مُلْقٍ حكمة الشرع عن نفسه، وذلك فساد كبير. فالحقّ الذي جاءت به الشريعة هو الجمع بين هذين الأمرين تحت نظر العدل: فيأخذ في الحظوظ ما لم يُخلّ بواجب، ويترك الحظوظ ما لم يؤدّ الترك إلى محظور، ويبقى في المندوب والمكروه على توازن: فيُنْدَب إلى فعل المندوب الذي فيه حظه كالنكاح مثلا، ويُنْهَى عن المكروه الذي لا حظّ فيه عاجلا؛ كالصلاة في الأوقات المكروهة، ويُنْظَر في المندوب الذي لا حظّ له فيه، وفي المكروه الذي له فيه حظٌّ عاجل، فإن كان ترك حظّه في المندوب يؤدي لما يُكْرَه شرعا، أو لترك مندوب هو أعظم أجرا، كان استعماله الحظّ وترك المندوب أولى؛ كترك التمتُّع بزوجته المؤدي إلى التشوُّف إلى الأجنبيات، حسبما نبَّه عليه حديث: "فَإِذَا رَأَى أَحَدُكُمْ امْرَأَةً فَأَعْجَبَتْهُ فَلْيَأْتِ أَهْلَهُ"،[1] وكذلك ترك الصوم لأجل أن يقوى على قراءة القرآن. وفي الحديث: "إِنَّكُمْ قَدْ دَنَوْتُمْ مِنْ عَدُوِّكُمْ وَالْفِطْرُ أَقْوَى لَكُمْ".[2] وكذلك إن كان تركُ المكروه الذي له فيه حظّ يؤدي إلى ما هو أشدّ كراهة منه، غُلِّبَ الجانبُ الأخفّ؛ كما قال الغزالي: إنه ينبغي أن يُقدِّم طاعة الوالدين في تناول المتشابهات على التورُّع عنها مع عدم طاعتهما، فإن تناول المتشابهات للنفس فيها حظّ، فإذا كان فيها اشتباهٌ طُلِبَ التورُّع عنها وكُرِهَ تناولُها لأجله، فإن كان في تناولها رضى الوالدين رُجِّحَ جانبُ الحظّ هنا بسبب ما هو أشدُّ في الكراهية، وهو مخالفة الوالدين. ومثله ما روي عن مالك: أنّ طلب الرزق في شبهة أحسن من الحاجة إلى الناس.

فالحاصل أنّ الحظوظ لأصحاب الحظوظ تُزاحم الأعمال، فيقع الترجيح بينها، فإذا تعيَّن الراجحُ ارتُكبَ وتُرِكَ ما عداه. وبسط هذه المسألة هي عمدة كلام الفقهاء في تفاريع الفقه.

---

[1] **سنن الترمذي**: كتاب الرضاع، باب ما جاء في الرجل يرى المرأة تعجبه.

[2] **صحيح مسلم**: كتاب الصيام، باب أجر المفطر في السفر إذا تولى العمل.

والثاني: أهل إسقاط الحظوظ. وحُكمُهُم حُكمُ الضرب الأول في الترجيح بين الأعمال. غير أنّ سقوط حظوظهم لعزوب أنفسهم عنها مَنَعَ الخوفَ عليهم من الانقطاع وكراهية الأعمال، ووفَّقَهُم في الترجيح بين الحقوق، وأنهَضَهُم من الأعمال بما لم ينهض به غيرهم. فصاروا أكثرَ أعمالاً. فيَسَعُهُم من الوظائف الدينية المتعلقة بالقلوب والجوارح ما يستعظمه غيرهم ويعُدُّه في خوارق العادات. وأما أنه يمكنهم القيام بجميع ما كُلِّفَهُ العبدُ ونُدِبَ إليه على الجملة فمعتذِّر، إلا في المنهيات فإنه ترك بإطلاق وهو أمر يمكن تحقيقه على العموم.

فصل

ما تقدَّم ذكرُهُ إنما هو فيما كان من الأعمال يتسبَّبُ عنه مشقّةٌ وهو من المأذون فيه، فإن كان العملُ غير مأذون فيه وتسبَّب عنه مشقّة فادحة فهو أظهر في المنع من ذلك التسبُّب المأذون فيه؛ لأنه زاد على ارتكاب النهي إدخالَ العنتِ والحرج على نفس.

وقد تكون المشقَّة الداخلة على المكلَّف من خارج، لا بسببه ولا بسبب دخوله في عمل تنشأ عنه. فههنا ليس للشارع قصدٌ في بقاء ذلك الألم وتلك المشقة والصبر عليها، كما أنه ليس له قصد في التسبُّب في إدخالها على النفس. غير أن المؤذيات والمؤلمات خلقها الله تعالى ابتلاء للعباد وتمحيصا، وسلَّطها عليهم كيف شاء ولما شاء: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾(الأنبياء: 23).

وقد فُهِمَ من مجموع الشريعة الإذنُ في دفعها على الإطلاق، رفعا للمشقّة اللاحقة، وحفظا على الحظوظ التى أذن لهم فيها، بل أذن في التحرُّز منها عند توقُّعِها وإن لم تقع، تكملة لمقصود العبد، وتوسعة عليه وحفظا على تكميل الخلوص في التوجُّه إليه، والقيام بشكر النِّعم. فمن ذلك الإذن في دفع ألم الجوع والعطش، والحرّ والبرد، وفي التداوي عند

وقوع الأمراض، وفي التوقِّي من كلِّ مُؤْذ آدميا كان أو غيره، والتحرُّز من المتوقّعات حتى يُقدِّم العدَّة لها. ثم رتَّب له مع ذلك دفع المؤلمات الأخروية وجلب منافعها بالتزام القوانين الشرعية. كما رتّب له ذلك فيما يتسبّب عن أفعاله. وكونُ هذا مأذونًا فيه معلوم من الدين ضرورة.

إلا أن هذا الدفع المأذون فيه على ثلاثة أنواع: **أحدها**: إن ثبت انحتامه فلا إشكال في علمنا أن الشارع قصد رفع تلك المشقة؛ كما أوجب علينا دفع المحاربين والساعين على الإسلام والمسلمين بالفساد، وجهاد الكفار القاصدين لهدم الإسلام وأهله، ولا يُعْتَبَرُ هنا جهةُ التسليط والابتلاء؛ لأنا قد علمنا بإيجاب الدّفع أن ذلك مُلْغَى في التكليف، وإن كان مُعْتَبَرا في العقد الإيماني.

الثاني: إن لم يثبت انحتام الدفع فيحتمل الأمر اعتبارين:

فيمكن اعتبار جهة التسليط والابتلاء، وأنَّ ذلك الشاق مُرْسَل من المُسلِّط المُبْلِي، فيستسلم العبد للقضاء. ولذلك لمَّا لم يكن التداوي مُحَتَّمًا تَركَه كثير من السلف الصالح، وأذن عليه الصلاة والسلام في البقاء على حكم المرض كما في الحديث: "أَلا أُرِيكَ امْرَأَةً مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ؟ قُلْتُ: بَلَى، قَالَ: هَذِهِ الْمَرْأَةُ السَّوْدَاءُ أَتَتْ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ: إِنِّي أُصْرَعُ وَإِنِّي أَتَكَشَّفُ فَادْعُ اللَّهَ لِي، قَالَ: إِنْ شِئْتِ صَبَرْتِ وَلَكِ الْجَنَّةُ، وَإِنْ شِئْتِ دَعَوْتُ اللَّهَ أَنْ يُعَافِيَكِ، فَقَالَتْ: أَصْبِرُ. فَقَالَتْ: إِنِّي أَتَكَشَّفُ فَادْعُ اللَّهَ لِي أَنْ لا أَتَكَشَّفَ، فَدَعَا لَهَا".[1] وكما في الحديث: "خَرَجَ عَلَيْنَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمًا فَقَالَ: عُرِضَتْ عَلَيَّ الأُمَمُ، فَجَعَلَ يَمُرُّ النَّبِيُّ مَعَهُ الرَّجُلُ، وَالنَّبِيُّ مَعَهُ الرَّجُلانِ، وَالنَّبِيُّ مَعَهُ الرَّهْطُ، وَالنَّبِيُّ لَيْسَ مَعَهُ أَحَدٌ، وَرَأَيْتُ سَوَادًا كَثِيرًا سَدَّ الأُفُقَ، فَرَجَوْتُ أَنْ تَكُونَ أُمَّتِي، فَقِيلَ: هَذَا مُوسَى وَقَوْمُهُ، ثُمَّ قِيلَ لِي: انْظُرْ، فَرَأَيْتُ سَوَادًا كَثِيرًا سَدَّ الأُفُقَ، فَقِيلَ: لِي انْظُرْ هَكَذَا وَهَكَذَا، فَرَأَيْتُ سَوَادًا كَثِيرًا سَدَّ الأُفُقَ فَقِيلَ: هَؤُلاءِ أُمَّتُكَ، وَمَعَ هَؤُلاءِ

[1] **صحيح البخاري**: كتاب المرضى، باب فضل من يصرع من الريح.

سَبْعُونَ أَلْفًا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ بِغَيْرِ حِسَابٍ. فَتَفَرَّقَ النَّاسُ وَلَمْ يُبَيَّنْ لَهُمْ، فَتَذَاكَرَ أَصْحَابُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالُوا: أَمَّا نَحْنُ فَوُلِدْنَا فِي الشِّرْكِ، وَلَكِنَّا آمَنَّا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ، وَلَكِنْ هَؤُلاءِ هُمْ أَبْنَاؤُنَا، فَبَلَغَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: هُمْ الَّذِينَ لا يَتَطَيَّرُونَ، وَلا يَسْتَرْقُونَ، وَلا يَكْتَوُونَ، وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ، فَقَامَ عُكَّاشَةُ بْنُ مِحْصَنٍ، فَقَالَ: أَمِنْهُمْ أَنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: نَعَمْ، فَقَامَ آخَرُ فَقَالَ: أَمِنْهُمْ أَنَا؟ فَقَالَ: سَبَقَكَ بِهَا عُكَاشَةُ". [1]

ويمكن اعتبار جهة الحظّ بمقتضى إذن الشارع في ذلك. ويتأيّد بالنَّدب؛ كما في التداوي حيث قال عليه الصلاة والسلام لما سأله الأعراب: "يَا رَسُولَ اللَّهِ أَنَتَدَاوَى؟ فَقَالَ: تَدَاوَوْا فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يَضَعْ دَاءً إِلاّ وَضَعَ لَهُ دَوَاءً غَيْرَ دَاءٍ وَاحِدٍ الْهَرَمُ". [2]

الثالث: وأما إن ثبت الإباحة فالأمر أظهر.

المسألة الثامنة

وهي في مشقة مخالفة الهوى، ذلك أن مخالفة ما تهوى الأنفس شاقّ عليها وصعب خروجها عنه؛ ولذلك بلغ أهل الهوى في اتباعه مبالغ لا يبلغها غيرهم. ولكن الشارع إنما قصد بوضع الشريعة إخراج المكلَّف عن اتباع هواه حتى يكون عبدا لله. فإذًا مخالفةُ الهوى ليست من المشقات المُعتبرة في التكليف، وإن كانت شاقة في مجاري العادات؛ إذ لو كانت مُعتبَرة حتى يُشرع التخفيفُ لأجل ذلك، لكان ذلك نقضا لما وُضعَت الشريعةُ له. وذلك باطل، وسيأتي بيانه بعد إن شاء الله.

المسألة التاسعة

كما أن المشقة تكونُ دنيوية، كذلك تكون أخروية؛ فإن الأعمال إذا

---

[1] **صحيح البخاري**: كتاب الطب، باب من اكتوى أو كوى غيره وفضل من لم يكتو.

[2] **سنن أبي داود**: كتاب الطب، باب في الرجل يتداوى.

كان الدخولُ فيها يؤدي إلى تعطيل واجب أو فعل محرَّم فهو أشدُّ مشقَّة. باعتبار الشّرع. من المشقة الدنيوية التي هي غير مُخِلَّة بدين. ولما كان اعتبار الدين مُقَدَّما على اعتبار النفس وغيرها في نظر الشرع، كان دفعُ المشقّة الأخرويّة مُقَدَّما على دفع المشقّة الدنيوية. ومع ذلك فإنه ليس للشارع قصدٌ في إدخال مشقّة دنيوية في سبيل تجنُّبِ أخروية، وإنما وقوعُ المشقّة الدنيوية من باب اللزوم الذي لا انفكاك عنه في مجاري العادة. والدليل على ذلك ما سبق بيانه من عدم قصد الشارع إلى المشقة في ذاتها.

المسألة العاشرة

قد تكون المشقّةُ الناشئة من التكليف تختصُّ بالمكلَّف وحدَهُ؛ كالمسائل المتقدمة. وقد تكون عامّة له ولغيره. وقد تكون داخلةً على غيره بسببه.

ومثال العامة له ولغيره كالوالي المُفْتَقر إليه لكونه ذا كفاية فيما أُسْند إليه، إلا أنّ الولاية تشغله عن الانقطاع إلى عبادة الله والأنس بمناجاته، فإنه إذا لم يَقُم بذلك عَمّ الفسادُ والضرر، ولَحَقَه من ذلك ما يلحق غيره.

ومثال الداخلة على غيره دونه كالقاضي والعالم المُفْتَقَر إليهما، إلاّ أن الدخول في الفتيا والقضاء يجرّهما إلى ما لا يجوز، أو يشغلهما عن مُهمّ ديني أو دنيوي، وهما إذا لم يقوما بذلك عَمّ الضرر غيرَهُمَا من الناس. فقد نشأ هنا عن طلبهما لمصالحهما المأذون فيها والمطلوبة منهما فسادٌ عامّ.

وقد نشأ هنا نظر في تعارض مشقتين؛ فإن المكلَّف إنْ لزم من اشتغاله بنفسه فسادٌ ومشقّة لغيره، فيلزم أيضا من الاشتغال بغيره فسادٌ ومشقّةٌ في نفسه. وإذا كان كذلك لزم الأمر في البحث عما يحقق المصلحتين ويدفع المشقتين إن أمكن ذلك؛[1] وإن لم يمكن فلا بدّ من الترجيح. فإذا كانت

---

[1] كأن تكون مشقته من حيث عيش عياله، فتقوم له الأمة بذلك ويقوم لها بوظيفة القضاء أو العلم أو الجندية التي يُتَضَرَّرُ بعدمها. وبهذا تجتمع المصلحتان وتنتفي المفسدتان. (عبد الله دراز)

المشقّة العامة أعظم، اعتُبِرَ جانِبُها وأُهمِل جانبُ الخاصة. وإن كان بالعكس فالعكس. وإن لم يظهر ترجيحٌ فالتوقُّف.

المسألة الحادية عشرة

حيث تكون المشقة الواقعة بالمكلَّف في التكليف خارجةً عن مُعتاد المشقات في الأعمال العادية، حتى يحصل بها فساد ديني أو دنيوي، فمقصودُ الشارع فيها الرّفع على الجملة؛ وعلى ذلك دلَّت الأدلة المتقدمة؛ ولذلك شُرِعَت فيها الرُّخَص مطلقا.

وأما إذا لم تكن خارجة عن المعتاد، وإنما وقعت على نحو ما تقع المشقة في مثلها من الأعمال العادية، فالشارع وإن لم يقصد وقوعها، فليس بقاصد لرفعها أيضا. والدليل على ذلك أنه لو كان قاصدا لرفعها لم يكن بقاءُ التكليف معها؛ لأن كلّ عمل عادي أو غير عادي يستلزم تعبا وتكليفا على قدره، قَلَّ أو جَلَّ؛ إما في نفس العمل المكلَّف به، وإما في خروج المكلَّف عمّا كان فيه إلى الدخول في عمل التكليف، وإما فيهما معا. فإذا اقتضى الشرعُ رفعَ ذلك التّعب، كان ذلك اقتضاء لرفع العمل المكلَّف به من أصله. وذلك غير صحيح.

إلا أن هنا نظرًا، وهو أن التعب والمشقة في الأعمال المعتادة مختلفةٌ باختلاف تلك الأعمال: فليست المشقة في الصلاة كالمشقة في الصيام، ولا المشقة في الصيام كالمشقة في الحج، ولا المشقة في ذلك كله كالمشقة في الجهاد، إلى غير ذلك من أعمال التكليف. ولكن كل عمل في نفسه له مشقة معتادة فيه، توازي مشقة مثله من الأعمال العادية. فلم تخرج عن المعتاد على الجملة. ثم إن التكاليف ليست المشقة فيها تجري على وزان واحد في كلّ وقت، وفي كلّ مكان، وعلى كلّ حال. فليس إسباغ الوضوء في برودة الشتاء يساوي إسباغه في الزمان الحار، وكذلك القيام إلى الصلاة من النوم في قصر الليل أو في شدة البرد مع فعله على خلاف ذلك.

وإلى هذا المعنى أشار القرآن بقوله تعالى: ﴿الٓمٓ ۝١ أَحَسِبَ ٱلنَّاسُ أَن يُتۡرَكُوٓاْ أَن يَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا وَهُمۡ لَا يُفۡتَنُونَ﴾ (العنكبوت: 1) إلى آخرها، وقوله: ﴿وَإِذۡ زَاغَتِ ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَبَلَغَتِ ٱلۡقُلُوبُ ٱلۡحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِٱللَّهِ ٱلظُّنُونَا۠ ۝١٠ هُنَالِكَ ٱبۡتُلِيَ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ وَزُلۡزِلُواْ زِلۡزَالٗا شَدِيدٗا﴾ (الأحزاب: 10-11)، ثم مدح الله من صبر على ذلك وصدق في وعده بقوله: ﴿رِجَالٞ صَدَقُواْ مَا عَٰهَدُواْ ٱللَّهَ عَلَيۡهِۖ﴾ (الأحزاب: 23) الآية. إلى أشباه ذلك مما يدلّ على أن المشقة قد تبلغ في الأعمال المعتادة ما يُظَنُّ أنه غير معتاد، ولكنه في الحقيقة مُعتاد، ومشقتُه في مثلها مما يُعتاد؛ إذ المشقة في العمل الواحد لها طرفان وواسطة: طرف أعلى، بحيث لو زاد شيئا لخرج عن المعتاد، وهذا لا يُخرجه عن كونه معتادا، وطرف أدنى، بحيث لو نقص شيئا لم يكن ثم مشقة تُنسب إلى ذلك العمل، وواسطة هي الغالب والأكثر. فإذا كان كذلك، فكثيرا مما يظهر ببادئ الرأي من المشقات أنها خارجة عن المعتاد لا يكون كذلك لمن كان عارفا بمجاري العادات. وإذا لم تخرج عن المعتاد لم يكن للشارع قصد في رفعها، كسائر المشقات المعتادة في الأعمال الجارية على العادة؛ فلا يكون فيها رخصة. وقد يكون الموضع مشتبها فيكون محلا للخلاف.

فمثلا، اجتمع في غزوة تبوك أمران: شدّة الحرّ، وبُعْد المسافة، زائدا على مفارقة الظلال واستدرار الفواكه والخيرات. وذلك كلُّه زائد في مشقة الغزو زيادة ظاهرة، ولكنه غير مُخْرِج لها عن المعتاد؛ فلذلك لم يقع في ذلك رخصة. فكذلك أشباهها. وقد قال تعالى: ﴿وَلَنَبۡلُوَنَّكُمۡ حَتَّىٰ نَعۡلَمَ ٱلۡمُجَٰهِدِينَ مِنكُمۡ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَنَبۡلُوَاْ أَخۡبَارَكُمۡ﴾ (محمد: 31).

وقد قال ابن عباس في قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖ﴾(الحج: 78): إنما ذلك سعة الإسلام ما جعل الله من التوبة والكفارات. وقال: الحرج ما لا مَخْرَج له. فانظر كيف جعل الحرج ما لا مَخْرَجَ له، وفسّر رَفْعَه بشرع التوبة والكفارات. وأصل الحرج الضيق. فما كان من معتادات المشقات في الأعمال المعتاد مثلُها فليس بحرج لغة ولا شرعا، كيف وهذا النوع من الحرج وُضِعَ لحكمة شرعية، وهي التمحيص والاختبار، حتى يظهر في الشاهد ما علمه الله في الغائب.

المسألة الثانية عشرة

الشريعة جارية في التكليف بمقتضاها على الطريق الوسط الأعْدَل، الآخذ من الطرفين بقسط لا ميل فيه، الداخل تحت كسب العبد من غير مشقة عليه ولا انحلال، بل هو تكليف جار على موازنة تقتضي في جميع المكلَّفين غاية الاعتدال؛ كتكاليف الصلاة، والصيام، والحج، والجهاد، والزكاة، وغير ذلك مما شُرِعَ ابتداء.

فإن كان التشريع لأجل انحراف المكلَّف أو وجود مَظنَّة انحرافه عن الوسط إلى أحد الطرفين، كان التشريع رَادًّا إلى الوسط الأعدل، لكن على وجه يميل فيه إلى الجانب الآخر ليحصل الاعتدال فيه، فعْلَ الطبيب الرفيقِ يحملُ المريضَ على ما فيه صلاحه بحسب حاله، وعادته، وقوة مرضه وضعفه؛ حتى إذا استقلَّت صحَّتُه هيَّأ له طريقا في التدبير وسطا لائقا به في جميع أحواله.

وفي القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَا لَعِبٞ وَلَهۡوٞ﴾(محمد: 36)، وقوله: ﴿وَمَا هَٰذِهِ ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَآ إِلَّا لَهۡوٞ وَلَعِبٞۚ وَإِنَّ ٱلدَّارَ ٱلۡأٓخِرَةَ لَهِيَ ٱلۡحَيَوَانُۚ لَوۡ كَانُواْ يَعۡلَمُونَ﴾ (العنكبوت: 64)، فهذا لمن شغلته الدنيا عن عبادة الله. وفيه قوله تعالى: ﴿قُلۡ مَنۡ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخۡرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزۡقِۚ قُلۡ هِيَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا خَالِصَةٗ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ﴾ (الأعراف: 32)، وهي لمن بالغ في الانصراف عن نعمة الله التي أخرج لعباده. ولما كان ردُّ فعل جماعة من الصحابة رضوان الله عليهم عن ذم الدنيا أن همُّوا بأن يتبتَّلوا ويتركوا النساء واللذة والدنيا وينقطعوا إلى العبادة، ردَّ ذلك عليهم رسولُ الله صلى الله عليه وسلم، وقال: "فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي".[1] ودعا لأناس بكثرة المال والولد بعدما أنزل الله ﴿إِنَّمَآ أَمۡوَٰلُكُمۡ وَأَوۡلَٰدُكُمۡ فِتۡنَةٞ﴾(التغابن: 15) مع أن المال والولد هي الدنيا التي ذمَّها. وأقرّ الصحابة على جمع الدنيا والتمتُّع بالحلال منها ولم يزهِّدهم ولا أمَرَهم بتركها إلا عند ظهور حرص أو وجود منع من حقه، وحيث تظهر مَظِنَّة مخالفة التوسُّط بسبب ذلك. وما سواه فلا.

---

[1] **صحيح البخاري**: كتاب النكاح، باب الترغيب في النكاح.

فإذا نظرت في كلّية شرعية فتأملها تجدها حاملة على التّوسُّط. فإن رأيتَ ميلا إلى جهة طرف من الأطراف، فذلك في مقابلة واقعٍ أو مُتَوَقَّع في الطرف الآخر. فطرف التشديد. وعامة ما يكون في التخويف والترهيب والزجر. يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الانحلال في الدين. وطرف التخفيف. وعامة ما يكون في الترجية والترغيب والترخيص. يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الحرج في التشديد. فإذا لم يكن هذا ولا ذاك رأيت التوسُّط لائحا، ومسلك الاعتدال واضحا. وهو الأصل الذي يرجع إليه.

وعلى هذا، إذا رأيت في النقل عن المعتَبَرِينَ في الدين من مال عن التوسُّط فاعلم أن ذلك مراعاة منه لطرف واقع أو مُتوَقَّع في الجهة الأخرى، وعليه يجري النظر في الورع والزهد، وأشباههما.

والتوسُّط يُعْرَف بالشرع. وقد يُعْرَف بالعوائد وما يشهد به معظم العقلاء، كما في الإسراف والإقتار في النفقات.

النوع الرابع
بيان قصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة

المسألة الأولى

المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلَّف عن داعية هواه، حتى يكون عبدا لله اختيارا كما هو عبد لله اضطرارا. والدليل على ذلك كله أمور:

أحدها: النصّ الصّريح الدالّ على أنّ العباد خُلقوا للتعبُّد لله، والدخول تحت أمره ونهيه؛ كقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾ مَآ أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ﴾ (الذاريات: 56-57). إلى غير ذلك من الآيات الآمرة بالعبادة على الإطلاق، وبتفاصيلها على العموم، فذلك كله

راجع إلى الرجوع إلى الله في جميع الأحوال، والانقياد إلى أحكامه على كلّ حال. وهو معنى التّعبُّد لله.

والثاني: ما دلَّ على ذمّ مخالفة هذا القصد: من النهي أوّلاً عن مخالفة أمر الله، وذمٍّ من أعرض عن الله، وإيعادهم بالعذاب العاجل من العقوبات الخاصة بكل صنف من أصناف المخالفات، والعذاب الآجل في الدار الآخرة. وأصلُ ذلك اتّباع الهوى والانقياد إلى طاعة الأغراض العاجلة والشهوات الزائلة. فقد جعل الله اتباع الهوى مضادًّا للحقّ وعَدَّه قسيمًا له؛ كما في قوله تعالى: ﴿ يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ﴾ (ص: 36)، وقال تعالى: ﴿ وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ ۝٤٠ فَإِنَّ ٱلْجَنَّةَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ ﴾ (النازعات: 40-41)، وقال تعالى: ﴿ أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ ﴾ (الجاثية: 23)، وقال: ﴿ وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ ﴾ (المؤمنون: 71). وتأمل فكلّ موضع ذكر الله تعالى فيه الهوى فإنما جاء به في معرض الذمّ له ولمتَّبعيه. فهذا كلُّه واضح في أن قصد الشارع الخروج عن اتباع الهوى والدخول تحت التّعبُّد للمولى.

والثالث: ما عُلم بالتجارب والعادات من أنّ المصالح الدينية والدنيوية لا تحصل مع الاسترسال في اتباع الهوى والمشي مع الأغراض؛ لما يلزم في ذلك من التهارج والتقاتل والهلاك، الذي هو مضادّ لتلك المصالح. وصدق الله حين قال: ﴿ وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ ﴾ (المؤمنون: 71).

فالثابت أن الشارع وضع الشريعة لمصالح العباد، ولكن بحسب ما يراه الشارع مصلحة لهم، لا على مقتضى مطلق أهوائهم وشهواتهم. فإثبات الحظ والغرض للناس إنما هو من حيث أثبته الشارع، لا من حيث اقتضاه الهوى والشهوة. وأحكام الشريعة الموضوعة لمصالح العباد توافق أهواءهم وأغراضهم أحيانا، وقد تخالفها أحيانا أخرى.

فإذا تقرَّر هذا انبنى عليه قواعد:

القاعدة الأولى: إن كلّ عمل كان المتَّبَع فيه الهوى بإطلاق من غير التفات إلى الأمر أو النهي أو التخيير فهو باطل بإطلاق؛ لأنه لا بدّ للعمل من حامل يحمل عليه، وداعٍ يدعو إليه، فإذا لم يكن لتلبيّة الشارع في ذلك مَدْخَل، فليس إلا مقتضى الهوى والشهوة. وما كان كذلك فهو باطل بإطلاق؛ لأنه خلاف الحقّ بإطلاق، فهذا العمل باطل بإطلاق بمقتضى الدلائل المتقدِّمة.

فأما العبادات فكونُها باطلة ظاهر. وأما المعاملات فالمقصود بالبطلان هنا عدمُ ترتُّب الثواب على مقتضى الأمر والنهي. وكذلك الإذنُ، من حيث عدم أخذ المأذون فيه من جهة المنعم به كما تقدم بيانه في كتاب الأحكام وفي هذا الكتاب.

وكلّ فعل كان المتَّبع فيه بإطلاق الأمر أو النهي أو التخيير فهو صحيح وحقٌّ؛ لأنه قد أتى به من طريقه الموضوع له، ووافق فيه صاحبُه قصد الشارع، فكان كلّه صوابا. وهو ظاهر.

وأما إن امتزج فيه الأمران فكان معمولا بهما، فالحكم للغالب والسابق. فإن كان السابق أمر الشارع بحيث قصد العامل نيل غرضه من الطريق المشروع فلا إشكال في لحاقه بقسم الفعل الصحيح الذي كان المُتَّبَعُ فيه مقتضى الشرع خاصة؛ لأن طلب الحظوظ والأغراض لا ينافي وضع الشريعة من هذه الجهة، لأن الشريعة موضوعة أيضا لمصالح العباد، فإذا جعل العامل الحظَّ تابعًا لقصد الشارع فلا ضرر عليه في ذلك. إلا أن هنا شرطا معتبرا وهو أن يكون ذلك الوجه الذي حصل أو يحصل به غرضه ممّا تبيَّن أن الشارع شرعه لتحصيل مثل ذلك الغرض، وإلاّ فليس السابق فيه أمر الشارع. وبيان هذا الشرط مذكور فى موضعه.[1]

وإن كان الغالب والسابق هو الهوى وصار أمرُ الشارع كالتَّبَع فهو لاحق بالقسم الباطل.

---

[1] انظر ذلك في المسألة السادسة أدناه من هذا النوع من المقاصد.

وعلامة الفرق بين القسمين تحرِّي قصد الشارع وعدم ذلك، فكلّ عمل شارك العامل فيه هواهُ فانظر: فإن كفَّ هواه ومقتضى شهوته عند نهي الشارع فالغالب والسابق لمثل هذا أمر الشارع، وهواه تبع. وإن لم يكفّ عند ورود النهي عليه فالغالب والسابق له الهوى والشهوة، وإذْنُ الشارع تَبَعٌ لا حُكْمَ له عنده. فواطىء زوجته وهي طاهرٌ محتمل أن يكون فيه تابعا لهواه، أو لإذن الشارع. فإن حاضت فانكفَّ دلّ على أن هواه تَبَعٌ، وإلاّ دلَّ على أن هواه السابق.

القاعدة الثانية: إن اتباع الهوى طريق إلى المذموم، وإن جاء في ضمن المحمود؛ لأنه إذا تبيَّن أنه مضادّ بوضعه لوضع الشريعة، فحيثما زاحم مقتضاها في العمل كان مخوفا. ودليل ذلك، أولا: أنه سبب تعطيل الأوامر وارتكاب النواهي، لأنه مضاد لها. وثانيا: لأنه إذا اتُّبِعَ واعتِيدَ، ربما أحدث للنفس ضراوة وأُنْسًا به، حتى يسري معها في أعمالها، ولا سيما وهو مخلوق معها مُلْصَق بها في الأمشاج. فقد يكون مسبوقا بالامتثال الشرعي فيصير سابقا له، وإذا صار سابقا له صار العمل الامتثالي تَبَعًا له وفي حُكْمِه، فبسرعة ما يصير صاحبه إلى المخالفة. ودليل التجربة حاكم هنا.

هذا وإن كان الهوى المحمود ليس بمذموم على الجملة، فقد يصير إلى المذموم على الإطلاق.

القاعدة الثالثة: إن اتباع الهوى في الأحكام الشرعية مظنَّة لأن يحتال بها على أغراضه، فتصير كالآلة المُعَدَّة لاقتناص أغراضه، كالمرائي يتّخذ الأعمالَ الصالحةَ سُلَّمًا لما في أيدي الناس، وبيان هذا ظاهر. ومَنْ تتبّع مآلات اتباع الهوى في الشرعيات وجد منْ المفاسد كثيرا. وقد تقدَّم في كتاب الأحكام من هذا المعنى جملة عند الكلام على الالتفات إلى المسبَّبات في أسبابها. ولعل الفِرَق الضالة المذكورة في الحديث أصلُ ابتداعها اتباعُ أهوائها دون توخّي مقاصد الشرع.

المسألة الثانية

المقاصد الشرعية ضربان: مقاصد أصلية، ومقاصد تابعة.

المقاصد الأصلية: هي التي لا حَظَّ فيها للمكلَّف، وهي الضروريات المُعتَبَرة في كلّ ملَّة. وإنما قُلنا إنها لا حَظَّ فيها للعبد من حيث هي ضرورية، لأنها قيامٌ بمصالح عامة مطلقة، لا تختصّ بحال دون حال، ولا بصورة دون صورة، ولا بوقت دون وقت. لكنها تنقسم إلى ضرورية عينية، وإلى ضرورية كفائية.

فأما كونها "عينية" فعلى كلِّ مكلَّف في نفسه. فهو مأمورٌ بحفظ دينه اعتقادا وعملا، وبحفظ نفسه قياما بضرورية حياته، وبحفظ عقله حفظا لمورد الخطاب من ربه إليه، وبحفظ نسله التفاتا إلى بقاء عوضه في عمارة هذه الدار، ورعيا له عن وضعه في مضيعة اختلاط الأنساب العاطفة بالرحمة على المخلوق من مائه، وبحفظ ماله استعانةً على إقامة تلك الأوجه الأربعة. ويدلُّ على ذلك أنه لو فُرِضَ اختيارُ العبد خلافَ هذه الأمور لحُجِرَ عليه، ولَحيل بينه وبين اختياره. فمن هنا صار فيها مسلوبَ الحظِّ، محكومًا عليه في نفسه؛ وإن صار له فيها حظٌّ فمن جهة أخرى تابعة لهذا المقصد الأصلي.

وأما كونها "كفائية" فمن حيث كانت منوطة بالغير أن يقوم بها على العموم في جميع المكلَّفين، لتستقيم الأحوال العامة التي لا تقومُ الخاصَّة إلاّ بها. إلاّ أنّ هذا القسم مكمِّلٌ للأول، فهو لاحقٌ به في كونه ضروريا؛ إذ لا يقوم العينيُّ إلا بالكفائي. وذلك أن الكفائي قيام بمصالح عامة لجميع الخَلْق؛ فالمأمور به من تلك الجهة مأمور بها لا يعود عليه من جهته تخصيص، لأنه لم يُؤمَر إذ ذاك بخاصة نفسه فقط وإلاَّ صار عينيّا، بل هو مأمور بإقامة الوجود. وحقيقته أنه خليفة الله في عباده على حسب قدرته وما هُيِّءَ له من ذلك، فإن الواحدَ لا يقدر على إصلاح نفسه والقيام بجميع أهله، فضلا عن أن يقوم بقبيلته، فضلا عن أن يقوم بمصالح أهل الأرض. فجعل الله الخَلْقَ خلائفَ في إقامة الضروريات العامة، حتى قام الملك في الأرض.

ويدلُّكَ على أن هذا المطلوب الكفائي معرّى من الحظِّ شرعا أن القائمين به ـ في ظاهر الأمر ـ ممنوعون من استجلاب الحظوظ لأنفسهم بما قاموا به من ذلك. فلا يجوز لوالٍ أن يأخذ أجره ممن تولاّهم على ولايته عليهم، ولا لقاضٍ أن يأخذ من المقضي عليه أو لَهُ أجرة على قضائه، ولا لحاكم على حكمه، ولا لمُفْتٍ على فتواه، ولا لمحسن على إحسانه، ولا لمقرض على قرضه، ولا ما أشبه ذلك من الأمور العامة التي للناس فيها مصلحة عامة. ولذلك امتنعت الرشا والهدايا المقصودُ بها نفس الولاية؛ لأن استجلاب المصلحة هنا مؤدٍّ إلى مفسدة عامّة تضادُّ حكمة الشريعة في نصب هذه الولايات. وعلى هذا المسلك يجري العدل في جميع الأنام، ويصلح النظام. وعلى خلافه يجري الجور في الأحكام وهدم قواعد الإسلام. وبالنظر فيه يتبيَّن أن العبادات العينيّة لا تصحُّ الإجارة عليها، ولا قصدُ المعاوضة فيها، ولا نيل مطلوب دنيوى بها، وأنّ تركها سبب للعقاب والأدب. وكذلك النظر في المصالح العامة موجبٌ تركُها للعقوبة، لأن في تركها أيّ مفسدة في العالم.

المقاصد التابعة: هي التي روعي فيها حظُّ المكلَّف. فمن جهتها يحصلُ له مقتضى ما جُبِلَ عليه من نيل الشهوات، والاستمتاع بالمباحات، وسَدِّ الخلاَّت. وذلك أن حكمة الحكيم الخبير حكمت أن قيام الدين والدنيا إنما يصلح ويستمر بدواع من قبل الإنسان تحمله على اكتساب ما يحتاج إليه هو وغيره. فخلق له شهوة الطعام والشراب إذا مسّه الجوع والعطش، ليحرِّكه ذلك الباعث إلى التسبُّب في سَدِّ هذه الخلة بما أمكنه. وكذلك خلق له الشهوة إلى النساء لتحرِّكه إلى اكتساب الأسباب الموصلة إليها. وكذلك خلق له الاستضرار بالحر والبرد والطوارق العارضة، فكان ذلك داعية إلى اكتساب اللباس والمسكن. ثم خلق الجنة والنار، وأرسل الرُّسل مبيِّنَة أن الاستقرار ليس ههنا، وإنما هذه الدار مزرعة لدار أخرى، وأن السعادة الأبدية والشقاوة الأبدية هنالك، لكنها تكتسب أسبابها هنا بالرجوع إلى ما حدَّه الشارع، أو بالخروج عنه، فأخذ المكلَّف في استعمال الأمور الموصلة إلى تلك الأغراض. ولم يجعل له قدرة على القيام بذلك

وحده، لضعفه عن مقاومة هذه الأمور، فطلب التعاون بغيره، فصار يسعى في نفع نفسه واستقامة حاله بنفع غيره، فحصل الانتفاع للمجموع بالمجموع، وإن كان كلّ أحد إنما يسعى في نفع نفسه.

فمن هذه الجهة صارت المقاصد التابعة خادمة للمقاصد الأصلية ومُكمِّلة لها. ولو شاء الله لكلَّف بها مع الإعراض عن الحظوظ، أو لكلَّف بها مع سلب الدواعي المجبُول عليها؛ لكنه امتنَّ على عباده بما جعله وسيلة إلى ما أراده من عمارة الدنيا للآخرة، وجعل الاكتساب لهذه الحظوظ مُباحًا لا ممنوعا، لكن على قوانين شرعية هي أبلغ في المصلحة، وأجرى على الدوام مما يعدُّه العبد مصلحة. ﴿وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ وَأَنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾ (البقرة: 216). ولو شاء لمنعنا في الاكتساب الأخروي القصدَ إلى الحظوظ، فإنه المالك وله الحجة البالغة، ولكنه رغَّبنا في القيام بحقوقه الواجبة علينا بوعدٍ حَظِيٍّ لنا، وعجَّل لنا من ذلك حظوظا كثيرة نتمتَّع بها في طريق ما كلَّفنا به. فبهذا اللَّحْظ قيل إن هذه المقاصد توابع وإن تلك هي الأصول. فالقسم الأول يقتضيه محضُ العبودية، والثاني يقتضيه لُطْفُ المالك بالعبيد.

إثبات أن للعبادات مقاصد تابعة

كما أنه يوجد في المعاملات مقاصد أصلية ومقاصد تابعة، فإنه كذلك يوجد في العبادات مقاصد أصلية ومقاصد تابعة.

فالصلاة مثلا أصلُ مشروعيَّتها الخضوعُ لله سبحانه، بإخلاص التوجُّه إليه، وتذكير النفس بالذكر له، قال تعالى: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ﴾ (طه: ١٤)، وقال: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِۗ وَلَذِكۡرُ ٱللَّهِ أَكۡبَرُ﴾ (العنكبوت: ٤٥)، فذكر الله تعالى في الصلاة هو أكبر من كل ما ينتج عنها من منافع.

ثم إن لها مقاصد تابعة كالنهي عن الفحشاء والمنكر، والاستراحة إليها

من أنكاد الدنيا؛ ففي الخبر: "يا بلالُ أقم الصلاة، أرحنا بها"،[1] وفي الصحيح: "وجُعِلَ قُرَّةُ عَيْنِي فِي الصَّلاةِ"،[2] وطلب الرزق بها؛ قال الله تعالى: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَوٰةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا نَسْأَلُكَ رِزْقًا نَّحْنُ نَرْزُقُكَ﴾ (طه: ١٣٢)، وفي الحديث تفسير هذا المعنى، وإنجاح الحاجات؛ كصلاة الاستخارة وصلاة الحاجة، وطلب الفوز بالجنة والنجاة من النار، وهي الفائدة العامة الخالصة، وكون المصلي في حماية الله؛ ففي الحديث: "مَنْ صَلَّى الصُّبْحَ فَهُوَ فِي ذِمَّةِ اللَّهِ"،[3] ونيل أشرف المنازل؛ قال تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِۦ نَافِلَةً لَّكَ عَسَىٰٓ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾ (الإسراء: ٧٩)، فأعطى بقيام الليل المقام المحمود.

وفي الصيام سَدّ مسالك الشيطان، والدخول من باب الريان، والاستعانة على التحصُّن في العزبة؛ ففي الحديث: "يا مَعْشَر الشَّبابِ مَنْ اسْتَطَاعَ مِنْكُمْ الْبَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ، ومَنْ لم يَسْتَطِع فَعَلَيهِ بالصّوم فإنَّه له وِجَاء"،[4] وقال: "الصِّيَامُ جُنَّةٌ"،[5] وقال: "إِنَّ فِي الْجَنَّةِ بَابًا يُقَالُ لَهُ الرَّيَّانُ، يَدْخُل منه الصَّائمُون يوم القيامة، لا يَدْخُلُ مِنْهُ أَحَدٌ غَيْرُهُم".[6]

وكذلك سائر العبادات فيها فوائد أخروية وهي العامة، وفوائد دنيوية. وهي كلها تابعة للفائدة الأصلية، وهي الانقياد والخضوع لله كما تقدَّم بيانه، وبعد هذا يتبع القصد الأصلي جميع ما ذُكِر من فوائدها وسواها.

---

[1] **سنن أبي داود**: كتاب الصلاة، باب صلاة العتمة.

[2] **سنن النسائي**: كتاب عشرة النساء، باب حب النساء.

[3] **صحيح مسلم**: كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب فضل صلاة العشاء والصبح في جماعة.

[4] **صحيح البخاري**: كتاب النكاح، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم من استطاع منكم الباءة فليتزوج.

[5] **صحيح البخاري**: كتاب الصوم، باب فضل الصوم. وتمام الحديث: "الصيام جنة، فلا يرفث ولا يجهل، وإن امرؤ قاتله أو شاتمه، فليقل إني صائم . مرتين . والذي نفسي بيده لخلوف فم الصائم أطيب عند الله تعالى من ريح المسك، يترك طعامه وشرابه وشهوته من أجلي، الصيام لي وأنا أجزي به، والحسنة بعشر أمثالها".

[6] **صحيح البخاري**: كتاب الصوم، باب الريان للصائمين.

فالمقاصد التابعة يُنظَر فيها بحسب التقسيم الآتي: الأول: ما كان منها مؤكِّدا للمقصد الأصلي؛ كطلب الأجر العام أو الخاص، فهو مشروعٌ موافقٌ لقصد الشارع، ولا شك في جواز القصد إليه. والثاني: ما كان مضادّا للمقصد الأصلي؛ كطلب المال والجاه، فهو لا يتأكّد به المقصد الأصلي، بل هو على خلاف ذلك، فيكون القصد إليه باطلا. والثالث: كطلب قطع الشهوة بالصيام، وسائر ما تقدَّم من المقاصد التابعة في مسألة الحظوظ.

وينبغي تحقيق النّظر في القسم الثاني لبيان ما يقتضي منه ضِدّ التأكُّد عينا وما لا يقتضيه عينًا، كما ينبغي تحقيق النظر في القسم الثالث.

وأيضا فهنا نظر آخر يتعلق بالعبادات من حيث يُطلَبُ بها المواهب التي هي نتائج موهوبة من الله تعالى للعبد المطيع، وحِلًى يُحَلِّيه بها، وأوّل ذلك الثواب في الآخرة، من الفوز بالجنة والدرجات العلى. ولمَّا كان هذا المعنى . إذا قُصِدَ . باعثا على العمل الذي أصلُ القصدِ به الخضوعُ لله والتواضع لعظمته، كان التّعبُّد لله من جهته صحيحا، لا دخل فيه ولا شوب؛ لأن القصدَ الرجوعُ إلى من بيده ذلك والإخلاص له.

ومن ذلك الطرف الآخر العامل لأجل أن يُحْمَد أو يُعظَّم أو يُعطى، فهذا عاملٌ على الرياء، ولا يثبتُ فيه صاحبه. وأيضا فإن عمله على غير أصالة؛ إذْ لا إخلاص فيه فهو عبث. وإن فُرِضَ خالصًا لله لكن قُصِدَ به حصولُ هذه النتيجة، فليس هذا القصدُ بمُقوٍّ للإخلاص لله، بل هو مقوٍّ لترك الإخلاص.

اللّهمّ إلا أن يكون مُضطرًّا إلى العطاء، فيسأل من الله العطاء، ويُسأل له لأجل ما أصابه من الضراء بسبب المنع وفقد الأسباب، ويكون عملُه بمقتضى محض الإخلاص لا ليراه الناس، فلا إشكال في صحة هذا، فإنه عمل مقتض لما شرع له التّعبُّد من الخضوع لله ومقوٍّ له. وأصله قول الله تعالى: ﴿وَأۡمُرۡ أَهۡلَكَ بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱصۡطَبِرۡ عَلَيۡهَاۖ لَا نَسۡـَٔلُكَ رِزۡقٗاۖ نَّحۡنُ نَرۡزُقُكَ﴾ (طه: ١٣٢)، وروي عن النبي صلى الله علية وسلم أنه كان: "إذا نزل بأهله الضيق أمرهم

بالصلاة"[1] لأجل هذه الآية. فهذه صلاةٌ لله يُسْتَمْنَحُ بها ما عند الله.

وعلى هذه القاعدة جرى ابن العربي وشيخه فيمن أظهر عمَلَه لتثبت عدالته، وتصحّ إمامته، وليُقْتَدى به، إذا كان مأمورًا شرعًا بذلك لتوفُّر شروطه فيه وعدم من يقوم ذلك المقام، فلا بأس به عندهما، لأنه قائمٌ بما أُمِرَ به، وتلك العبادة الظاهرة لا تقدح في أصل مشروعية العبادة. بخلاف من يقصد ثبوت العدالة عند الناس أو الإمامة أو نحو ذلك دون أن تتوفر فيه شروط ذلك ودون أن يكون مطلوبا شرعا بسبب عدم توفُّر من يقوم ذلك المقام، فإنه يُخَافُ عليه، ولا يقتضي ذلك العمل المداومة، لأن فيه ما في القيام بالعبادة طلبا للجاه والتعظيم من الناس.

ومما يُنْظَرُ فيه هنا الانقطاع إلى العمل لنيل درجة الولاية أو العلم أو نحو ذلك، فيجري فيه الأمران. ودليل الجواز قوله تعالى: ﴿وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا﴾ (الفرقان: ٧٤).

وممّا يُشْكِل من هذا النمط التّعبُّد بقصد تجريد النفس بالعمل، والاطلاع على عالم الأرواح، ورؤية الملائكة وخوارق العادات، ونيل الكرامات، والاطلاع على غرائب العلوم والعوالم الروحانية، وما أشبه ذلك.

فلقائل أن يقول: إن قصد مثل هذا بالتّعبُّد جائز وسائغ؛ لأن حاصله

[1] أخرجه الطبراني في **المعجم الأوسط**، تحقيق طارق بن عوض الله بن محمد، وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني (القاهرة: دار الحرمين، 1415هـ) ج1، ص272، رقم886، وقال الطبراني: "لا يروى هذا الحديث عن عبد الله بن سلام إلا بهذا الإسناد، تفرّد به معمر". وقال عنه الهيثمي: "رواه الطبراني في الأوسط، ورجاله ثقات"، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، (بيروت: دار الفكر، 1412هـ) ج7، ص166، رقم 11173. وقال العراقي: "رواه الطبراني في الأوسط من حديث محمد بن حمزة عن عبد الله بن سلام. ومحمد بن حمزة بن يوسف بن عبد الله بن سلام إنما ذكروا له روايته عن أبيه عن جده، فيبعد سماعه من جد أبيه"، **المغني عن حمل الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأحاديث والآثار**، ج4، ص123.

راجع إلى طلب نيل درجة الولاية، وأن يكون من خواصّ الله ومن المصطفين من الناس. وهذا صحيحٌ في الطلب مقصودٌ في الشرع الترقّي إليه. ودليل الجواز ما تقدم في الأمثلة قبل هذا.

وقد يقال: إنه خارج عن نمط ما تقدّم؛ فإنه تخرُّص على علم الغيب، ويزيد بإنه جعل عبادةَ الله وسيلةً إلى ذلك، وهو أقرب إلى الانقطاع عن العبادة؛ لأن صاحب هذا القصد داخل بوجه ما تحت قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَعۡبُدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ حَرۡفٖ﴾ (الحج: ١١). كذلك هذا إن وصل إلى ما طلب فرح به، وصار هو قصدُه من التّعبّد فقويَ في نفسه مقصودُه وضعُفَت العبادة، وإن لم يصل رمى بالعبادة، وربّما كذّب بنتائج الأعمال التي يهبُها الله تعالى لعباده المخلصين.

ولا أعلم دليلا يدلّ على طلب هذه الأمور، بل ثَمّ ما يدلّ على خلاف ذلك؛ فإن ما غُيِّبَ عن الإنسان ممّا لا يتعلق بالتكليف لم يُطلب بدركه، ولا حُضَّ على الوصول إليه.

ولا يُقال: إن المعرفة بالله وبصفاته وأفعاله على مقدار المعرفة بمصنوعاته، ومن جملتها العوالم الروحانية. وخوارق العادات فيها تقوية للنفس، واتّساع في درجة العلم بالله تعالى.

لأنا نقول: إنما يُطلَب العلمُ شرعا لأجل العمل، وما في عَالَم الشهادة كاف وفوق الكفاية، فالزيادة على ذلك فضل.

وحتى إن كان ذلك مطلوبا على الجملة كما قال إبراهيم عليه السلام: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيۡفَ تُحۡيِ ٱلۡمَوۡتَىٰ﴾ (البقرة: ٢٦٠)، فإن الجواب عن ذلك من وجوه:

أحدها: أن طلب الخوارق وفتح البصيرة للعلم بالدعاء لا نكير فيه، وإنما النظر فيمن أخذ يعبدُ اللهَ ويقصدُ بذلك أن يرى هذه الأشياء. فالدعاء بابه مفتوح في الأمور الدنيوية والأخروية شرعا ما لم يَدْعُ بمعصية. والعبادة إنما القصد بها التوجه لله وإخلاص العمل له والخضوع بين يديه،

فلا تحتمل الشركة. فكيف يكون طلبُ الخوارق بالدعاء مستويا مع القصد إليها بالعبادة؟ ما أبعد ما بينهما لمن تأمل!

والثاني: أنه لو لم نجد ما نستدل به على عظمة الله وصفاته إلا ذلك لكان لنا بعض العذر في التخطي عن عالم الشهادة إلى عالم الغيب. فكيف وفي عالم الشهادة من العجائب والغرائب القريبة المأخذ، السهلة المُلْتَمس، ما يفنى الدهر وهي باقية، لم يبلغ منها في الاطلاع والمعرفة عشر المعشار! وقد أمر القرآن الناس بالنظر والتأمل في عالم الشهادة، ولم يأمرهم بالنظر فيما حُجِبَ عنهم ولم يكن لهم الاطلاعُ عليه عادة إلا بخارقة، فإنه إحالة على ما يندر التوصُّل إليه. وإذا تأملت الآيات التي ذُكِرَ فيها الملائكةُ وعوالم الغيب لم تجدها مما أُحيلَ على النظر فيه، ولا مأمورا بتطلُّب الاطلاع عليها وعلى ذواتها وحقائقها.

والثالث: أن أصل هذا التطلُّب الخاص فلسفيّ منقولٌ عن الحكماء المتقدمين والفلاسفة المتعمِّقين في فنون البحث، من المتألِّهين منهم ومن غيرهم. ولذلك تجدهم يقررون لطلب هذا المعنى رياضة خاصة لم تأت بها الشريعة المحمدية، من اشتراط التغذّي بالنبات، دون الحيوان أو ما يخرج من الحيوان، إلى غير ذلك من شروطهم التي لم تُنقل في الشريعة، ولا وُجِدَ منها في السلف الصالح عينٌ ولا أثر. وكفى بذلك حجة في أنه غير مطلوب.

والرابع: أن طلب الاطلاع على ما غُيِّب عنّا من الروحانيات وعجائب المُغيَّبات، كطلب الاطلاع على ما غُيِّبَ عنَّا من المحسوسات النائية، كالأمصار البعيدة والبلاد القاصية، لأن الجميع أصناف من مصنوعات الله تعالى. فكما لا يصحّ أن يُقال بجواز التّعبُّد لله قصدَ أن يطّلع الأندلسيّ على بغداد وخراسان وأقصى بلاد الصين، فكذلك لا ينبغي مثلُه في الاطلاع على ما ليس من قبيل المحسوسات.

والخامس: أنه لو فُرِض كونُ هذا سائغا فهو محفوفٌ بعوارض كثيرة، وقواطع معترضة، تحول بين الإنسان ومقصوده. فإذا وازن الإنسانُ بين

مصلحة حصول هذه الأشياء وبين مفسدة ما يعترِضُ صاحبَها كانت جهةُ العوارض أرجحُ، فيصير طلبُها مرجوحا. ولذلك لم يخلد إلى طلبها المحقِّقون من الصوفية، ولا رضوا بأن تكون عبادتهم يداخلها أمر. هذا فضلا عن أن هذا مجرد حظّ لا عبادة فيه، ومثلُ هذا لا يكون عاضدا لما وُضِعَت له العبادة في الأصل من التّحقُّق بمحض العبودية.

والحاصل أن ما كان من التوابع مقويًّا ومعينا على أصل العبادة وغير قادح في الإخلاص فهو المقصود التبعي السائغ، وما لا يكون كذلك لا يُعدُّ من المقاصد التابعة، ولا يكون طلبه سائغا.

المسألة الثالثة

الضروريات ضربان:

أحدهما: ما كان للمكلَّف فيه حظٌّ عاجل مقصود؛ كقيام الإنسان بمصالح نفسه وعياله في الاقتيات، والزواج، والمسكن، واللباس، وما يلحق بها من المتمِّمات؛ كالبيوع، والإجارات، وغيرها من وجوه الاكتساب التي تقوم بها الهياكل الإنسانية.

والثاني: ما ليس فيه حظٌّ عاجل مأذونٌ شرعًا في قصده،[1] كان من فروض الأعيان كالعبادات البدنية والمالية: من الطهارة، والصلاة، والصيام، والزكاة، والحج، وما أشبه ذلك؛ أو من فروض الكفايات، كالولايات العامة: من الخلافة، والوزارة، والنقابة، والعرافة، والقضاء، وإمامة الصلوات، والجهاد، والتعليم، وغير ذلك من الأمور التي شُرِعت عامة لمصالح عامة، إذا فُرِضَ عدمُها أو تَرْكُ الناس لها انخرم النظام.

فأما الأول: فلما كان للإنسان فيه حظٌّ عاجل، وباعث من نفسه

---

[1] بعض الولايات العامة كالخلافة، والوزارة، والنقابة، والعرافة، والقضاء قد تكون فيها حظوظ عاجلة لمن يتولاها كما سيأتي بيانه بعد هذا، ولكنها في الواقع حظوظ غير مأذون فيها شرعا، فالشارع لا يريد من المكلَّف قصدها، وإن كان كثير من الناس قد يقصدون إليها في الواقع.

يستدعيه إلى طلب ما يحتاج إليه، وكان ذلك الداعي قويًّا جدا بحيث يحملُه قهرا على ذلك، لم يؤكَّد عليه الطلبُ بالنسبة إلى نفسه، بل جُعِل الاحتراف والتكسُّب والنكاح على الجملة مطلوبا طلب الندب لا طلب الوجوب، بل كثيرا ما يأتي في معرض الإباحة، كقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ (البقرة: 275)، وقوله: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ﴾ (الجمعة: 10)، وقوله: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُوا۟ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ﴾ (البقرة: 198)، وما أشبه ذلك. مع أنَّا لو فرضنا أخذ الناس له كأخذ المندوب بحيث يسعهم جميعا الترك لأثِمُوا؛ لأن العالَمَ لا يقومُ إلا بالتدبير والاكتساب. فالشارع في هذه الأمور اكتفى بما في الجبلّة البشرية من الداعي الباعث على الاكتساب وجعله بديلا عما يقتضيه الإيجاب من دفع إلى الفعل. أما ما يتعلق بتلك الأمور مما ليس فيه حظٌّ للمكلَّف أو ليس فيه باعث طَبْعِيّ قويّ يدفع صاحبَه إلى الفعل من تلقاء نفسه، فإن الشارع تدخّل فيه بالفرض والإيجاب، إما عينا أو كفاية؛ ومثال ذلك في إيجاب النفقة على الزوجات والأقارب، وما أشبه ذلك.

وفي المقابل فإنه لـمَّا كان باعث الإنسان على تحقيق هذا النوع من الحظوظ والمصالح قد يدفع به إلى تجاوز الحدّ في التحصيل، لعدم وجود وازع ذاتي قويّ يمنع من ذلك، فإن الشارع أكَّدَ جهة الكفّ عن تجاوز الحدِّ في طلب الحظوظ بالزجر والتأديب في الدنيا، والإيعاد بالنار في الآخرة، كالنهي عن قتل النفس، والزنى، والخمر، وأكل الربا، وأكل أموال اليتامى وغيرهم من الناس بالباطل، والسرقة، وأشباه ذلك؛ فإن الطّبع النّازع إلى طلب مصلحة الإنسان ودرء مفسدته يستدعي الدخول في هذه الأشياء.

وفي فروض الكفايات نجد أنه على الرغم من أنها في الأصل واجبة، بل الشريعة كلها دالة على أنها في مصالح الخلق من أوجب الواجبات، إلا أن ما يتعلق منها بالسطلة والرياسة (الخلافة، والوزارة، والنقابة، والعرافة، والقضاء) جاءت في مجرى الندب لا الإيجاب، بل جاءت مُقَيَّدَة بالشروط المتوقَّع خلافُها، لتأكيد النظر في مخالفة الباعث النفسي على توليها، وذلك

بسبب أن عزّ السلطان، وشرف الولايات، ونخوة الرياسة، وتعظيم المأمورين للآمر، مما جُبِلَ الإنسان على حُبِّه. فجاء كثير من الآيات والأحاديث في النهي عمَّا تنزع إليه النفس فيها، كقوله تعالى: ﴿ يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ﴾ (ص: 26) إلى آخرها. وفي الحديث: "لا تَسْأَلْ الإِمَارَةَ فَإِنَّكَ إِنْ أُعْطِيتَهَا عَنْ مَسْأَلَةٍ وُكِّلْتَ إِلَيْهَا، وَإِنْ أُعْطِيتَهَا عَنْ غَيْرِ مَسْأَلَةٍ أُعِنْتَ عَلَيْهَا"،[1] وجاء النهي عن غلول الأمراء، وعن عدم النصح في الإمارة، لمَّا كان هذا كلّه على خلاف الداعي من النفس.

وأما الثاني: وهو قسم فروض الأعيان، فإنه لمّا لم يكن فيه حظٌّ عاجل مقصودٌ أُكِّدَ القصدُ إلى فعله بالإيجاب، ونفيه بالتحريم، وأُقِيمَت عليه العقوبات الدنيوية.

وأعني بالحظّ المقصود ما كان مقصودَ الشارع بوضعه السبب؛ فإنَّا نعلم أن الشارع شرع الصلاة وغيرها من العبادات لا لنُحْمَد عليها، ولا لننال بها في الدنيا شرفا وعزا أو شيئا من حطامها، فإن هذا ضدّ ما وُضِعت له العبادات، بل هي خالصة لله رب العالمين ﴿أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلْخَالِصُ﴾(الزمر: 3). وهكذا شُرِعَت أعمال الكفاية لا ليُنَالَ بها عزُّ السلطان، ونخوة الولاية، وشرف الأمر والنهي، وإن كان قد يحصل ذلك بالتَّبع، فإن عزّ المتقي لله في الدنيا وشرفه على غيره لا يُنْكَر. وكذلك ظهور العزّة في الولايات موجودٌ معلوم ثابت شرعا من حيث يأتي تبعا للعمل المكلَّف به. وهكذا القيام بمصالح الولاة حسبما حدَّه الشارع غير مُنْكَر ولا ممنوع، بل هو مطلوبٌ متأكِّد. فكما يجب على الوالي القيام بمصالح العامة، فعلى العامة القيام بوظائفه من بيوت أموالهم إن احتاج إلى ذلك. وقد قال تعالى: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا ۝٢ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾(الطلاق: 2-3)، وفي

[1] **صحيح البخاري**: كتاب الأحكام، باب من لم يسأل الإمارة أعانه الله.

الحديث: "مَا مِنْ خَارِجٍ خَرَجَ مِنْ بَيْتِهِ فِي طَلَبِ الْعِلْمِ إِلا وَضَعَتْ لَهُ الْمَلائِكَةُ أَجْنِحَتَهَا رِضًا بِمَا يَصْنَعُ"،[1] إلى غير ذلك مما يدلّ على أن قيام المكلَّف بحقوق الله سببٌ لإنجاز ما عند الله من الرزق.

فصل

ما ليس فيه للمكلَّف حظّ بالقصد الأول يحصل له فيه حظُّه بالقصد الثاني من الشارع. وما فيه للمكلَّف حظّ بالقصد الأول يحصل فيه العمل المبرَّأ من الحظِّ.

ويدل على القاعدة الأولى: ما ثبت في الشريعة أولا من حظ نفسه وماله، وما وراء ذلك من احترام أهل التقوى والفضل والعدالة، وجعلهم عُمْدة في الشريعة في الولايات والشهادات وإقامة المعالم الدينية وغير ذلك، زائدا إلى ما جعل لهم من حب الله وحب أهل السموات لهم، ووضْع القبول لهم في الأرض، حتى يحبَّهم الناس ويكرمونهم ويقدمونهم على أنفسهم، وما يُخَصُّون به من انشراح الصدور، وتنوير القلوب، وإجابة الدعوات، والإتحاف بأنواع الكرامات، وأعظم من ذلك ما في الحديث القدسي: "مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ آذَنْتُهُ بِالْحَرْبِ".[2]

وفي فروض الكفايات نجد أن من كان قائما بوظيفة عامّة لا يتفرَّغ بسببها لأموره الخاصة به في القيام بمصالحه ونيل حظوظه، وجَبَ على العامة أن يقوموا له بذلك ويتكفَّلوا له بما يُفَرِّغ بالَه للنظر في مصالحهم، من بيت المال المرصود لمصالحهم، إلى ما أشبه ذلك مما هو راجع إلى نيل حظه على الخصوص.

فأنت ترى أن صاحب هذا العمل لا يعرى عن نيل حظوظه الدنيوية

[1] **سنن ابن ماجه**: كتاب المقدمة، باب فضل العلماء والحث على طلب العلم.

[2] **صحيح البخاري**: كتاب الرقاق، باب التواضع.

في طريق تجرُّده عن حظوظه، فضلا عما له في الآخرة من النعيم أعظم.

ويدلّ على القاعدة الثانية: أن قصد الإنسان إلى التنعم بالمباحات مثل أكل المستلذات، ولباس اللينات، وركوب الفارهات، ونكاح الجميلات، يتضمن القيام بضرورات الحياة التي هي من حيث كونها ضروريات لا حظَّ فيها، كما سبق بيانه.

وأيضا فإن في اكتسابه بالتجارات وأنواع البياعات والإجارات وغير ذلك مما هو معاملة بين الخلق قياما بمصالح الغير وإن كان في طريق الحظ، فليس فيه - من حيث هو حظ له يعود عليه - منه غرض إلا من جهة ما هو طريق إلى حظه، وكونه طريقا ووسيلة غير كونه مقصودا في نفسه، وهكذا نفقته على أولاده وزوجته وسائر من يتعلق به شرعا من حيوان عاقل وغير عاقل، وسائر ما يتوسل به إلى الحظ المطلوب، والله أعلم.

فصل

وإذا نظرنا إلى العموم والخصوص في اعتبار حظوظ المكلف بالنسبة إلى قسم الكفاية وجدنا الأعمال ثلاثة أقسام:

1. قسم لم يُعْتَبَر فيه حظُّ المكلَّف بالقصد الأول على حال. وذلك الولايات العامة، والمناصب العامة للمصالح العامة.

2. وقسم اعتُبِرَ فيه ذلك. وهو كلُّ عمل كان فيه مصلحةُ الغير في طريق مصلحة الإنسان في نفسه، كالصناعات والحِرَف العادية كلِّها. وهذا القسم في الحقيقة راجع إلى مصلحة الإنسان واستجلابه حظِّه في خاصة نفسه، وإنما كان استجلابُ المصلحة العامة فيه بالعرض.

3. وقسم يتوسط بينهما، فيتجاذبه قصد الحظّ من جهة، والأمر الذي لا حظَّ فيه من جهة أخرى. وهذا ظاهر في الأمور التي لم تتمحَّض في العموم وليست خاصة. ويدخل تحت هذا ولاية أموال الأيتام، والأحباس

(الوقف)، والصدقات (الزكاة)، والأذان، وما أشبه ذلك. فإنها من حيث العموم يصحُّ فيها التجرُّد من الحظِّ، ومن حيث الخصوص وأنها كسائر الصنائع الخاصة بالإنسان في الاكتساب يدخلها الحظُّ. ولا تناقض في هذا، فإن جهة الأمر بلا حظٍّ غيرُ وجه الحظِّ، فيُؤمَر انتدابًا أن يقوم به لا لحظٍّ، ثم يبذل له الحظُّ في موطن ضرورة أو غير ضرورة، حين لا يكون ثَمَّ قائمٌ بالانتداب. وأصل ذلك في والي مال اليتيم قوله تعالى: ﴿وَمَن كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ ۖ وَمَن كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ﴾ (النساء: 6)، وانظر ما قاله العلماء في أُجْرَة القَسَّام، والنّاظر في الأحباس والصدقات الجارية، وتعليم العلوم على تنوُّعِها. ففي ذلك ما يوضِّح هذا القسم.

المسألة الرابعة

الشيء المأذون فيه أو المأمور به شرعا إذا كان فيه حظٌّ خالص للعبد يمكن تخليصه من الحظّ، فيكون العملُ فيه لله تعالى خالصا.

وبيان ذلك أن الشيء المأذون فيه إذا كان من قبيل المباح فإن المكلَّف إذا تلقَّى الإذن بالقبول من حيث كان المأذون فيه هدية من الله للعبد، صار مجرَّدا من الحظّ. وإذا كان من قبيل الواجب فإنه إذا لبَّى الطلب بالامتثال من غير مراعاة لما سوى الطلب كان متجرِّدا عن الحظِّ، وإذا تجردَّ من الحظّ ساوى في القصد ما لا عوض عليه شرعا من القسم الذي لا حَظَّ فيه للمكلَّف.

وإذا كان كذلك، فهل يُلْحَق به في الحُكم لمَّا صار مُلْحَقًا به في القصد؟ هذا مما يُنْظَر فيه. ويحتمل وجهين من النظر:

الوجه الأول: أن يُقَال: نعم، إنه يُلْحَقُ في الحكم بما لا حَظَّ فيه للمكلَّف؛ لأن قصده جعله مثل القيام بعبادة من العبادات مختصة بالخَلْق في إصلاح أقواتهم ومعايشهم، فصار صاحب ذلك العمل يُشْبِهُ القائم على بيت مال المسلمين، فكما لا ينبغي للقائم على أموال المسلمين أن يقبل من أحدٍ هدية ولا عِوَضًا على ما وُلِّيَ عليه، ولا على ما تُعُبِّدَ به، كذلك هٰهنا لا

ينبغي له أن يزيد على مقدار حاجته يقتطعه من تحت يده، كما يقتطع الوالي ما يحتاج إليه من تحت يده بالمعروف. وما سوى ذلك يبذله من غير عوض إما بهدية أو صدقة أو إرفاق أو ما أشبه. ومثل هذا محكيٌّ التزامُه عن كثير من الفضلاء، بل هو محكيٌّ عن الصحابة والتابعين رضي الله عنهم، فإنهم كانوا في الاكتساب ماهرين ودائبين ومتابعين لأنواع الاكتسابات، لكن لا ليدَّخروا لأنفسهم، ولا ليكنزوا أموالهم، بل لينفقوها في سبيل الخيرات، ومكارم الأخلاق، وما ندب الشرع إليه، وما حسَّنَتْهُ العوائدُ الشرعية. فكانوا في أموالهم كالولاة على بيوت الأموال. وهم في كل ذلك على درجات حسبما تنصه أخبارهم. فهذا وجهٌ يقتضي أنهم لمَّا صاروا عاملين لغير حظٍّ، عاملوا هذه الأعمال معاملة ما لا حَظَّ فيه ألبتة.

ومِمَّا يدلُّ على هذا أيضا أنّ التّجرُّد عن الحظِّ مراعى على الجملة حتى في الأمور التي يثبتُ فيها حظٌّ للإنسان. وبيان ذلك أنّ طلبَ الإنسان لحظِّه حيثُ أُذِنَ لهُ لا بدَّ فيه من مراعاة حقِّ الله وحقِّ المخلوقين؛ وذلك بسبب لزوم التّقيُّد في ذلك الطَّلب بوجود الشروط الشرعية، وانتفاء الموانع الشرعية، ووجود الأسباب الشرعية على الإطلاق والعموم، وهذا كلُّه لا حَظَّ فيه للمكلَّف من حيث هو مطلوبٌ به. ثم إن معاملة الغير في طريق حظِّ النفس تقتضي ما أُمِرَ به من الإحسان إليه في المعاملة، والمسامحة في المكيال والميزان، والنصيحة على الإطلاق، وترك الغشّ كله، وترك المغابنة غبنا يتجاوز الحدّ المشروع، وأن لا تكون المعاملة عونا له على ما يُكْرَهُ شرعا فيكون طريقا إلى الإثم والعدوان، إلى غير ذلك من الأمور التي لا تعود على طالب حظِّه بحظٍّ أصلا. ويكون هذا بمنزلة خروجه في نفسه عن مقتضى حظِّه، وأيلولة الأمر في طلب الحظِّ إلى عدم الحظِّ.

والوجه الثاني: أن يُقَال إنه لا يُلْحَقُ بالحكم فيما لا حظَّ فيه، بل يرجع في الحكم إلى أصله من الحظّ، لأن الشارع قد أثبت لهذا العامل حظَّه في عمله، وجَعَلَه المُقَدَّم على غيره؛ حتى إنه إن أراد أن يستبدَّ بجميعه كان سائغا، وكان له أن يدَّخره لنفسه، أو يبذله لمصلحة نفسه في الدنيا أو في الآخرة. فهي هديّة الله إليه، فكيف لا يقبلها؟ وهو إن أَخَذَها بالإذن وعلى

مقتضى حدود الشرع، فإنما أخذ ما جُعِلَ له فيه حظّ، ومن حيث جُعِلَ له، وبالقصد الذي أُبيح له القصد إليه.

أما مسألة مراعاة الحدود الشرعية في أخذ الحظوظ، فإنها ـ وإن كان امتثالُها في نفسه تجرُّدا عن الحظّ ـ وسيلةٌ وطريقٌ إلى حظّه لا يحكم لها بحكم القصد الذي هو نيل الحظ. هذا فضلا عن أنه إنما حُدَّت الحدود في طريق الحظّ حتى لا يُخِلَّ الإنسانُ بمصلحة غيره، فيفضي الأمر إلى الإخلال بمصلحة نفسه. فالشارع لم يضع تلك الحدود إلاّ لتجري المصالحُ على أقوم سبيل بالنسبة إلى كلّ أحد في نفسه.

وقد وجدنا من السَّلف الصالح ـ رحمهم الله ـ كثيرا يدَّخرون الأموال لمصالح أنفسهم، ويأخذون في التجارة وغيرها بمقدار ما يحتاجون إليه في أنفسهم خاصة، ثم يرجعون إلى عبادة ربّهم، حتى إذا نفذ ما اكتسبوه عادوا إلى الاكتساب. ولم يكونوا يتّخذون التجارة أو الصناعة عبادة لهم على وجه الإنفاق في سبيل الخيرات، بل كانوا يقتصرون على حظوظ أنفسهم، وإن كانوا إنما يفعلون ذلك من حيث التّعفُّف والقيام بالعبادة، فذلك لا يُخرجُهم عن زمرة الطالبين لحظوظهم. وما ذُكِر في الوجه الأول عن السلف الصالح ليس بمتعيِّن في الدلالة على ذلك الرأي، لصحّة حمله على أنَّ المقصودَ بذلك التصرّف حظوظُ أنفسهم من حيث أثبتها الشارع لهم؛ فيعملون في دنياهم على حسب ما يسعهم من الحظوظ، ويعملون في أخراهم كذلك. فالجميع مبنيٌّ على إثبات الحظوظ، وهو المطلوب. وإنما الغرض أن تكون الحظوظُ مأخوذةً من جهة ما حَدَّ الشارع، من غير تَعَدٍّ يقع في طريقها.

وإذا ثبت هذا، تبيَّن أن هذا القسم لا يساوي الأول في امتناع الحظوظ العاجلة جُمْلَة.

وقد يمكن الجمع بين الطريقين؛ وذلك أنّ الناس في أخذ حظوظهم على مراتب:

1. من لا يأخذ ما يأتيه من الحظوظ إلا على أنه محض فضل تفضَّل

الله به عليه، وإن كان هو المتسبِّب والمُحترف للوصول إليه، وهو بذلك يعمل العمل أو يكتسب الشيء ويرى نفسه فيه وكيلا يُفرِّقُه على خَلْقِ الله بحسب ما قدر، ولا يدَّخِر لنفسه من ذلك شيئا، بل لا يجعل من ذلك حظًّا لنفسه من الحظوظ، إمّا لعدم تذكُّرِه لنفسه، لاطِّراح حظِّها حتى يصير عنده من قبيل ما يُنْسَى، وإمّا قوة يقين بالله، لأنه عالم أن بيده ملكوت السموات والأرض، وهو حسبه فلا يخيِّبه، أو عدمَ التفاتٍ إلى حظِّه، يقينا بأن رزقَه على الله، فهو الناظر له بأحسنَ مما ينظرُ لنفسه، أو أَنَفَةً من الالتفات إلى حظِّه مع حقّ الله تعالى، أو لغير ذلك من المقاصد الواردة على أصحاب الأحوال. وفي مثل هؤلاء جاء قوله تعالى: ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾ (الحشر: 9)، وأخرج الإمام مالك عن عائشة رضي الله عنها "أَنَّ مِسْكِينًا سَأَلَهَا وَهِيَ صَائِمَةٌ وَلَيْسَ فِي بَيْتِهَا إِلا رَغِيفٌ، فَقَالَتْ لِمَوْلاةٍ لَهَا: أَعْطِيهِ إِيَّاهُ، فَقَالَتْ: لَيْسَ لَكِ مَا تُفْطِرِينَ عَلَيْهِ، فَقَالَتْ: أَعْطِيهِ إِيَّاهُ. قَالَتْ: فَفَعَلْتُ قَالَتْ: فَلَمَّا أَمْسَيْنَا أَهْدَى لَنَا أَهْلُ بَيْتٍ أَوْ إِنْسَانٌ . مَا كَانَ يُهْدِي لَنَا . شَاةً وَكَفَنَهَا، فَدَعَتْنِي عَائِشَةُ أُمُّ الْمُؤْمِنِينَ، فَقَالَتْ: كُلِي مِنْ هَذَا، هَذَا خَيْرٌ مِنْ قُرْصِكِ".[1]

2. من يعد نفسه كالوكيل على مال اليتيم؛ إن استغنى استعفَّ، وإن احتاج أكل بالمعروف، وما عدا ذلك صَرَفَه كما يُصرف مالُ اليتيم في منافعه. فقد يكون في الحال غنيًّا عنه فينفقُه حيث يجب الإنفاق، ويمسكه حيث يجب الإمساك، وإن احتاج أخذ منه مقدار كفايته بحسب ما أُذِنَ له، من غير إسراف ولا إقتار. وهذا أيضا براءَةٌ من الحظوظ في ذلك الاكتساب، فإنه لو أخذ بحظِّه لحابى نفسَهُ دون غيره، وهو لم يفعل، بل جعل نفسَه كآحاد الخلق. فكأنه قَسَّامٌ في الخَلْقِ يعدّ نفسه واحدا منهم. وفي الصحيح عن أبي موسى قال: "قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ الأَشْعَرِيِّينَ إِذَا أَرْمَلُوا فِي الْغَزْوِ أَوْ قَلَّ طَعَامُ عِيَالِهِمْ بِالْمَدِينَةِ جَمَعُوا مَا كَانَ

[1] **موطأ مالك**: كتاب الجامع، باب وحدثني عن مالك أنه بلغه عن عائشة زوج النبي صلى الله عليه وسلم.

عِنْدَهُمْ فِي ثَوْبٍ وَاحِدٍ، ثُمَّ اقْتَسَمُوهُ بَيْنَهُمْ فِي إِنَاءٍ وَاحِدٍ بِالسَّوِيَّةِ. فَهُمْ مِنِّي وَأَنَا مِنْهُمْ".[1] وقد كان عليه الصلاة والسلام يفعل في مغازيه من هذا ما هو مشهور.

فالإيثار بالحظوظ محمودٌ، غير مضادّ لقوله عليه الصلاة والسلام: "ابْدَأْ بِنَفْسِكَ فَتَصَدَّقْ عَلَيْهَا، فَإِنْ فَضَلَ شَيْءٌ فَلأَهْلِكَ، فَإِنْ فَضَلَ عَنْ أَهْلِكَ شَيْءٌ فَلِذِي قَرَابَتِكَ، فَإِنْ فَضَلَ عَنْ ذِي قَرَابَتِكَ شَيْءٌ فَهَكَذَا وَهَكَذَا، يَقُولُ: فَبَيْنَ يَدَيْكَ وَعَنْ يَمِينِكَ وَعَنْ شِمَالِكَ"،[2] بل يُحْمَل على الاستقامة في حالتين.

فهذا الصنف والذي قبله لم يقيِّدوا أنفسَهُم بالحظوظ العاجلة، وما أخذوا لأنفسهم لا يُعدُّ سعيا في حظّ؛ لأن السعي إلى الحظِّ أن يُؤثِرَ الإنسانُ نفسَه على غيره، وهؤلاء آثروا غيرَهُم على أنفسهم، أو سوّوا أنفسهم مع غيرهم. وإذا ثبت ذلك كان هؤلاء برءآء من الحظوظ، كأنّهم عَدُّوا أنفسَهُم بمنزلة من لم يُجْعَل له حظّ، وتجدهم في الإجارات والتجارات لا يأخذون إلا بأقلّ ما يكون من الربح أو الأجرة، حتى يكون ما حاول أحدهم من ذلك كسبا لغيره لا له. ولذلك بالغوا في النصيحة فوق ما يلزمهم. فلا شكَّ أن هؤلاء لاحقون حُكْمًا بالقسم الأول بإلزامهم أنفُسَهُم، لا باللزوم الشرعي الواجب ابتداء.

3. من لم يبلغ مبلغ هؤلاء، بل أخذوا ما أُذِنَ لهم فيه من حيث الإذن، وامتنعوا مما منعوا منه، واقتصروا على الإنفاق في كلّ ما لهم إليه حاجة. فمثلُ هؤلاء بالاعتبار المتقدِّم أهلُ حظوظٍ، لكن مأخوذةٌ من حيث يصحُّ أخذُها. فإن قيل في مثل هذا إنه تجرّد عن الحظِّ، فإنما يُقالُ من جهة أنهم لم يأخذوها بمجرد أهوائهم، تحرُّزا ممن يأخُذُها غير ملاحظٍ للأمر والنهي.

---

[1] **صحيح البخاري**: كتاب الشركة، الشركة في الطعام والنهد وكيف قسمة ما يكال.

[2] **صحيح مسلم**: كتاب الزكاة، باب الابتداء في النفقة بالنفس ثم أهله ثم القرابة.

وهذا هو الحظُّ المذموم؛ إذ لم يقف صاحبه دون ما حُدَّ له، بل تجرّأ كالبهيمة لا تعرف غير المشي في شهواتها. ولا كلام في هذا، وإنما الكلام في الأول.

فالصواب. والله أعلم. أن أهل هذا القسم مُعامَلُون حُكما بما قصدوا من استيفاء الحظوظ، فيجوز لهم ذلك، بخلاف القسمين الأولين.

المسألة الخامسة

العمل إذا وقع على وفق المقاصد الشرعية فإنما على المقاصد الأصلية، أو المقاصد التابعة. وكلّ قسم من هذين فيه نظر وتفريع.

فإذا وقع العمل على مقتضى المقاصد الأصلية بحيث راعاها في العمل، فلا إشكال في صحته وسلامته مطلقا، فيما كان بريئا من الحظّ، وفيما رُوعي فيه الحظ؛ لأنه مطابق لقصد الشارع في أصل التشريع، إذْ تقدَّم أنّ المقصود الشرعي في التشريع إخراج المكلَّف عن داعية هواه حتى يكون عبدا لله.

وينبنى عليه قواعد وفقه كثير:

القاعدة الأولى

أن المقاصد الأصلية إذا رُوعِيَت أقربُ إلى إخلاص العمل وصيرورته عبادة، وأبعدُ عن مشاركة الحظوظ التى تغبِّر في وجه محض العبودية. وبيان ذلك من أوجه:

أحدها: أن حظّ الإنسان ليس بواجب أن يراعيه من حيث هو حظُّه. فمجرّد قصد الامتثال للأمر والنهي أو الأذن كاف في حصول كلّ غرض في التّوجُّه إلى مجرَّد خطاب الشارع. فالعاملُ على وفقه مُلبِّيا لهُ بريءٌ من الحظِّ. وفعلُه واقعٌ على الضروريات وما حولها، ثم يندرج حظُّه في الجملة، بل هو المُقدَّم شرعا على الغير.

فإذا اكتسب الإنسان امتثالا للأمر فقط، أو اعتبارا بعلة الأمر التي هي القصد إلى إحياء النفوس على الجملة وإماطة الشرور عنها، فقد يكون قصده

القيام بحظوظ نفسه وفقا لقوله صلى الله عليه وسلم: "ابْدَأْ بِنَفْسِكَ فَتَصَدَّقْ عَلَيْهَا، فَإِنْ فَضَلَ شَيْءٌ فَلأَهْلِكَ، فَإِنْ فَضَلَ عَنْ أَهْلِكَ شَيْءٌ فَلِذِي قَرَابَتِكَ، فَإِنْ فَضَلَ عَنْ ذِي قَرَابَتِكَ شَيْءٌ فَهَكَذَا وَهَكَذَا، يَقُولُ: فَبَيْنَ يَدَيْكَ وَعَنْ يَمِينِكَ وَعَنْ شِمَالِكَ"،[1] وقد يكون قصده القيام بواجب. وقصده في القيام بالواجب قد يقتصر على بعض النفوس دون بعض، كمن يقصد القيام بحياة نفسه من حيث هو مكلَّفٌ بها، أو بحياة من تحت نظره. وقد يتَّسع نظره في الواجب فيكتسب بنيّة إحياء من شاء الله أن يحيي بذلك الكسب. وهذا الأخير هو أعمُّ الوجوه وأحْمَدُها وأعْوَدُهَا بالأجر، لأن القصد الأول، وإن كان مشروعا، قد يفوته فيه أمور كثيرة، وتقع نفقته حيث لم يقصد، ويقصد غير ما كسب. وأما الثاني فقد جعل قصدَهُ وتصرُّفَهُ في يَد من هو على كلّ شيء قدير، وقصد أن ينتفع بيسيره عَالَمٌ كبير لا يقدر على حصره. وهذا غاية في التّحقّق بإخلاص العبودية، ولا يفوته من حظِّه شيء.

أما إذا وقع العمل على وفق المقاصد التابعة فقد يفوتُه معها جُلُّ هذا أو جميعه، لأنه إنما يراعى - مثلا - زوال الجوع أو العطش أو البرد أو قضاء الشهوة أو التّلذُّذ بالمباح مجرَّدًا عن غير ذلك، وهذا - وإن كان جائزا - فليس بعبادة، ولا رُوعيَ فيه قصدُ الشارع الأصلي، لأن صاحبه مُنْجَرٌّ مع حظِّه قاصدٌ إلى مراعاته خاصّة. ولو رُوعيَ قصدُ الشارع لكان العمل عبادة، لأنه امتثال لمقتضى الخطاب الشرعي.

الثاني: أن قصد المكلَّف إلى المقاصد الأصلية يكون إما بناءً على امتثال مجرّد الأمر والنهي من غير نظر في شيء سوى ذلك، وهو - بلا شكّ - طاعةٌ للأمر وامتثالٌ لما أُمرَ لا شائبة فيه. وإما بناءً على ما فهم من الأمر من أنّه عبد استعمله خالقه لخدمة عباده، فجعله وسيلة وسببا إلى وصول حاجاتهم إليهم كيف يشاء، وهذا أيضا لا يخرج عن اعتبار مجرد الأمر، فهو عاملٌ بمحض العبودية، مُسْقطٌ لحظِّه فيها، فكأن الخالق عز وجل هو القائم له بحظِّه. بخلاف من يقصد المقاصد التابعة، فإنه لمَّا لم يَقُمْ بذلك

[1] **صحيح مسلم**: كتاب الزكاة، باب الابتداء في النفقة بالنفس ثم الأهل ثم القرابة.

من حيث مجرّد الأمر ولا من حيث فهم مقصود الأمر، ولكنه قام به من جهة استجلاب حظّه أو حظٍّ من له فيه حظٌّ؛ فهو إن كان فعلُهُ بقصد تحصيل ما أعطاه الشرع فمن جهة حظوظ نفسه، فيكون كمال الإخلاص مفقودا في حقِّه، والتّعبُّد بذلك العمل مُنْتَفٍ؛ وإن كان قصدُه مجرّد تحصيلِ حظِّه دون التفات إلى الشرع فذلك أوضح في عدم القصد إلى التّعبُّد، فضلا عن أن يكون مخلصا فيه.

ومن غلب عليه طلبُ حظِّه قد يتّخذ الأمرَ والنهيَ عاديين لا عباديين، وذلك نقص.

الثالث: وهو أن القائم على المقاصد الأصلية قائمٌ بعبءٍ ثقيلٍ جدا، وحملٍ كبير من التكليف لا يثبت تحته طالب الحظّ في الغالب، بل يطلب حظَّه بما هو أخفّ، وسببُ ذلك أن القيام على المقاصد الأصلية حالة يهدي الله إليها من اختصَّه بالتقريب من عباده. ولذلك كانت النبوّة أثقل الأعمال وأعظم التكاليف، وقد قال تعالى: ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾ (المزمل: ٥). فمثل هذا لا يكون إلاَّ مع اختصاص زائد. بخلاف طالب الحظّ (الساعي إلى المقاصد التابعة) فإنه عاملٌ بنفسه، فلذلك قلَّما تجدُ صاحبَ حظٍّ يقومُ بتكليفٍ شاقٍّ. فإن رأيتَ من يدّعي تلك الحال فاطلُبْه بمطالب أهل ذلك المقام، فإن أوفى به فهو ذاك، وإلاّ علمتَ أنه متقوِّلٌ قلَّما يثبتُ عند ما ادّعى. وإذا ثبت أن صاحب المقاصد الأصلية محمولٌ، فذلك أثرٌ من آثار الإخلاص. وصاحب الحظّ (المقاصد التابعة) ليس بمحمول ذلك الحمل إلاّ بمقدار ما نَقُصَ عنده حظُّهُ، فإذا سقط حظُّه ثبت قصدُه في المقاصد الأصلية، وثبت له الإخلاص، وصارت أعماله عبادات.

فإن قيل: فنحن نرى كثيرا ممن يسعى في حظِّه وقد بلغ الرتبة العليا في أهل الدين، بل قد جاء عن سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم أنه كان: "يُحِبُّ الْعَسَلَ وَالْحَلْوَاءَ"،[1] و"كَانَ لا يَرُدُّ الطِّيبَ"،[2] وفي الحديث: "كُنَّا مَعَ

[1] **صحيح البخاري**: كتاب الطلاق، باب "لم تحرم ما أحل الله لك".

[2] **صحيح البخاري**: كتاب الهبة وفضلها والتحريض عليها، باب ما لايرد من الهدية.

النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي دَعْوَةٍ فَرُفِعَ إِلَيْهِ الذِّرَاعُ وَكَانَتْ تُعْجِبُهُ فَنَهَسَ مِنْهَا نَهْسَةً"،[1] و "كَانَ يُسْتَعْذَبُ لَهُ الْمَاءُ مِنْ بُيُوتِ السُّقْيَا"،[2] وأشباه ذلك مما هو اتباع لحظّ النفس؛ إذ كان لا يمتنع مما يشتهيه من الحلال، بل كان يستعمله إذا وجده. وقد بلغ الرتبة العليا في أهل الدين، وهو أتقى الخلق وأزكاهم.

فالجواب من وجهين:

1. أن هذا غير صحيح، لأن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يكن يطلب الحظّ الصِّرْف، بل كان يطلب الحقّ الصِّرْف، ويدلّ عليه أنه جعل من الثلاث الصلاة،[3] وهي أعلى العبادات بعد الإيمان، وهكذا يمكن أن يُقال في سواها. وأيضا فإنه لا يلزم من حُبِّ الشيء أن يكون مطلوبا بحظٍّ؛ لأن الحُبَّ أمرٌ باطنٌ لا يُملَك، وإنما يُنْظَرُ فيما ينشأ عنه من الأعمال. فمن أين لك أنه كان عليه الصلاة والسلام يتناول تلك الأشياء لمجرّد الحظّ، دون أن يتناوله من حيث الإذن الشرعي؟ وهذا هو عين البراءة من الحظ. وإذا تبيَّن هذا في القدوة الأعظم، تبيَّن نحوه في كلّ مقتدى به ممن اشتهرت ولايته.

2. أنّ طلبَ الحظوظ قد يكون مبرَّءا من الحظوظ، وقد لا يكون كذلك. والفرق بينهما أن الباعث الأول على طلب الحظّ إمّا أن يكون أمرُ الشارع، أو غيره. فإن كان أمر الشارع فهو الحظُّ المبرَّأ المُنَزَّه؛ لأنّ نفسَه عندَه تنزَّلت منزلةَ غيره. فكما يكون في مصالح غيره مبرَّءا عن الحظِّ، كذلك يكونُ في مصالح نفسه، وذلك بمقتضى القصد الأول. ولا يُعدُّ مثلُ هذا حظًّا ولا سعيًا فيه بحسب القصد؛ لأن القصد التابع إذا كان الباعثُ

---

[1] **صحيح البخاري**: كتاب أحاديث الأنبياء، باب قوله تعالى: "إنا أرسلنا نوحاً إلى قومه أن أنذر قومك".

[2] **سنن أبي داود**: كتاب الأشربة، باب في إيكاء الآنية.

[3] نص الحديث: "حُبِّبَ إِلَيَّ من دُنْيَاكُم النِّسَاءُ والطيبُ، وجُعِلَ قُرَّةُ عيني في الصلاة." **سنن النسائي**: كتاب عشرة النساء، باب حب النساء. (قال عنه الشيخ الألباني: حسن صحيح).

عليه القصدُ الأصليّ كان فرعًا من فروعه، فله حُكْمُه. وهذا شأن من ذُكِرَ في هذه المسألة. وأما إن لم يكن القصد الأول في طلب الحظ هو أمرُ الشارع فإنه سعيٌ في الحظّ، وليس هذا مَحَلُّ الكلام.

وبهذا يظهر أن البناء على المقاصد الأصلية أقرب إلى الإخلاص، وأن البناء على المقاصد التابعة أقرب إلى عدمه، ولكن لا أنفي الإخلاص فيها.

فصل

ويظهر من هنا أيضا أن البناء على المقاصد الأصلية يُصيِّرُ تصرُّفات المكلَّف كلَّها عبادات، كانت من قبيل العبادات أو العادات؛ لأن المكلَّف إذا فهم مراد الشارع من قيام أحوال الدنيا، وأخذ في العمل على مقتضى ما فهم، فهو إنما يعمل من حيث طُلِبَ منه العمل، ويترك إذا طُلبَ منه الترك. فهو أبدا في إعانة الخلق على ما هم عليه من إقامة المصالح باليد واللسان والقلب.

أما باليد فظاهر في وجوه الإعانات. وأما باللسان فبالوعظ والتذكير بالله أن يكونوا فيما هم عليه مطيعين لا عاصين، وتعليم ما يحتاجون إليه في ذلك من إصلاح المقاصد والأعمال، وبالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبالدعاء بالإحسان لمُحْسنهم والتّجاوز عن مُسيئِهم. وبالقلب لا يُضمر لهم شرًّا، بل يعتقد لهم الخير، ويعظِّمهم ويحتقر نفسه بالنسبة إليهم، إلى غير ذلك من الأمور القلبية المتعلقة بالعباد.

بل لا يقتصر في هذا على جنس الإنسان، ولكن تدخل عليه الشفقة على الحيوانات كلها، حتى لا يعاملها إلا بالتي هي أحسن، كما دلّ عليه قوله عليه الصلاة والسلام: "فِي كُلِّ ذِي كَبِدٍ رَطْبَةٍ أَجْرٌ"،[1] و"عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: دَخَلَتْ امْرَأَةٌ النَّارَ فِي هِرَّةٍ رَبَطَتْهَا فَلَمْ تُطْعِمْهَا وَلَمْ

[1] **موطأ مالك**: كتاب الجامع، باب جامع ما جاء في الطعام والشراب.

تَدَعْهَا تَأْكُلُ مِنْ خَشَاشِ الأَرْضِ"،[1] وحديث: "إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ الإِحْسَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ، فَإِذَا قَتَلْتُمْ فَأَحْسِنُوا الْقِتْلَةَ، وَإِذَا ذَبَحْتُمْ فَأَحْسِنُوا الذَّبْحَ، وَلْيُحِدَّ أَحَدُكُمْ شَفْرَتَهُ فَلْيُرِحْ ذَبِيحَتَهُ"،[2] إلى أشباه ذلك.

فالعامل بالمقاصد الأصلية عامل في هذه الأمور في نفسه امتثالا لأمر ربِّه، واقتداء بنبيِّه عليه الصلاة والسلام. فكيف لا تكون تصاريف من هذه سبيله عبادة كلها؟ بخلاف من كان عاملا على حظِّه فإنه إنما يلتفت إلى حظِّه أو ما كان طريقا إلى حظِّه. وهذا ليس بعبادة على الإطلاق، بل هو عامل في مباح إن لم يُخِلّ بحق الله أو بحق غيره فيه. والمباحُ في نفسه لا يُتَعَبَّد إلى الله به، فإن قام به المكلَّف من حيث أَمَرَهُ الشارعُ فهو عبادة بالنسبة إليه خاصة، وإن كان كذلك فهو خارج عن داعية حظه بتلك النسبة.

القاعدة الثانية

أن البناء على المقاصد الأصلية ينقل الأعمال في الغالب إلى أحكام الوجوب؛ إذ المقاصد الأصلية دائرة على حكم الوجوب (الوجوب بالكلّ)، من حيث كانت حفظا للأمور الضرورية في الدين المراعاة باتفاق. وإذا كانت كذلك صارت الأعمال الخارجة عن الحظ دائرة على الأمور العامة. وقد تقدم في كتاب الأحكام أن غير الواجب بالجزء يصير واجبا بالكلّ، وهذا عامل بالكلّ فيما هو مندوب بالجزء أو مباح يختلُّ النظام باختلاله، فقد صار عاملا بالوجوب.

أما البناء على المقاصد التابعة فهو بناءٌ على الحظ الجزئي، والجزئي لا يستلزم الوجوب، فالبناء على المقاصد التابعة لا يستلزم الوجوب. فقد يكون

---

[1] **صحيح البخاري**: كتاب بدء الخلق، باب خمس من الدواب فواسق يقتلن في الحرم.

[2] **صحيح مسلم**: كتاب الصيد والذبائح وما يقتل من الحيوان، باب إحسان الذبح والقتل وتحديد الشفرة.

العمل مباحا إما بالجزء، وإما بالكلّ والجزء معا، وإما مباحا بالجزء مكروها أو ممنوعا بالكل. وبيان هذه المسألة في كتاب الأحكام.

القاعدة الثالثة

أن المقصد الأصلي إذا تحرّاه المكلَّف يتضمن القصدَ إلى كلّ ما قصدهُ الشارع في العمل، من حصول مصلحة أو درء مفسدة؛ فإن العامل به إنما قصدُه تلبيّةُ أمرِ الشارع، إما بعد فهم ما قصد، وإما لمجرد امتثال الأمر. وعلى كلِّ تقدير فهو قاصدٌ ما قصده الشارع. وإذا ثبت أن قصدَ الشارع أعمُّ المقاصد وأوَّلُها، وأنه نورٌ صِرْفٌ لا يشوبُه غرض ولا حظٌّ، كان المتلقي له على هذا الوجه آخذا له زكيًّا وافيًّا كاملاً، غير مشوبٍ ولا قاصر عن مراد الشارع. فهو حَرٍ أن يترتَّب الثواب فيه للمكلَّف على تلك النسبة.

وأما القصد التابع فلا يترتب عليه ذلك كله؛ لأنّ أخذَ الأمر والنهي بالحظِّ وأخذ العمل بالحظّ قد قصَرَهُ قصْدُ الحظِّ عن إطلاقه، وخَصَّ عمومَهُ، فلا ينهض نهوض الأول.

شاهده قاعدة "الأعمال بالنيات"، وقوله عليه الصلاة والسلام: "الْخَيْلُ لِرَجُلٍ أَجْرٌ، وَلِرَجُلٍ سِتْرٌ، وَعَلَى رَجُلٍ وِزْرٌ. فَأَمَّا الَّذِي لَهُ أَجْرٌ فَرَجُلٌ رَبَطَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَأَطَالَ بِهَا فِي مَرْجٍ أَوْ رَوْضَةٍ، فَمَا أَصَابَتْ فِي طِيَلِهَا ذَلِكَ مِنْ الْمَرْجِ أَوْ الرَّوْضَةِ كَانَتْ لَهُ حَسَنَاتٍ، وَلَوْ أَنَّهُ انْقَطَعَ طِيَلُهَا فَاسْتَنَّتْ شَرَفًا أَوْ شَرَفَيْنِ كَانَتْ آثَارُهَا وَأَرْوَاثُهَا حَسَنَاتٍ لَهُ، وَلَوْ أَنَّهَا مَرَّتْ بِنَهَرٍ فَشَرِبَتْ مِنْهُ وَلَمْ يُرِدْ أَنْ يَسْقِيَ كَانَ ذَلِكَ حَسَنَاتٍ لَهُ، فَهِيَ لِذَلِكَ أَجْرٌ. وَرَجُلٌ رَبَطَهَا تَغَنِّيًا وَتَعَفُّفًا، ثُمَّ لَمْ يَنْسَ حَقَّ اللَّهِ فِي رِقَابِهَا وَلا ظُهُورِهَا، فَهِيَ لِذَلِكَ سِتْرٌ. وَرَجُلٌ رَبَطَهَا فَخْرًا وَرِيَاءً وَنِوَاءً لأَهْلِ الإِسْلامِ فَهِيَ عَلَى ذَلِكَ وِزْرٌ"،[1] فهي له أجر في هذا الوجه من الحديث لصاحب القصد الأول؛ لأنه قصد بارتباطها سبيل الله. وهذا عامّ غير خاصّ، فكان أجْرُه في

---

[1] **صحيح البخاري**: كتاب المساقاة، باب شرب الناس والدواب من الأنهار.

تصرفَّاته عامًّا أيضا غير خاصّ. ثم قال عليه الصلاة والسلام: "ورجل ربطها تغنيا وتعففا ولم ينس حق الله في رقابها ولا ظهورها فهي لذلك ستر"، فهذا في صاحب الحظّ المحمود؛ لمَّا قصد وجها خاصا وهو حظُّه كان حُكْمُها مقصورا على ما قصد، وهو السِّتْر. وهو صاحب القصد التابع. ثم قال عليه الصلاة والسلام: "ورجل ربطها فخرا ورياء ونواء لأهل الإسلام فهي على ذلك وزر"، فهذا في الحظّ المذموم المُستَمَدّ من أصل متابعة الهوى، ولا كلام فيه هنا.

ويجري مجرى العمل بالقصد الأصلي الاقتداءُ بأفعال رسول الله صلى الله عليه وسلم، أو بالصحابة أو التابعين؛ لأن ما قصدوا يشمله قصدُ المقتدي في الاقتداء. وشاهدُه الإحالةُ في النيّة على نيّة المقتدى به؛ كما في قول بعض الصحابة في إحرامه: "بما أحرم به رسول الله" فكان حُجَّةً في الحكم، كذلك يكون في غيره من الأعمال.

القاعدة الرابعة

أن العمل على المقاصد الأصلية يُصيِّرُ الطاعةَ أعظم، وإذا خُولِفَت كانت معصيَّتُها أعظم.

أما الأول: فلأن العاملَ على وفقها عاملٌ على الإصلاح لجميع الخَلْق والدفع عنهم على الإطلاق؛ لأنه إما قاصدٌ لجميع ذلك بالفعل، وإما قاصر نفسه على امتثال الأمر الذي يدخل تحت قصده كلُّ ما قصده الشارع بذلك الأمر. وإذا فعل جُوزِيَ على كلّ نَفْس أحياها، وعلى كلّ مصلحة عامّة قصدها. ولا شكّ في عِظَم هذا العمل؛ ولذلك كان من أحيا النفس فكأنما أحيا الناس جميعا ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾ (المائدة: 32)، وكان العالم يستغفر له كلّ شيء حتى الحوت في الماء: "مَنْ سَلَكَ طَرِيقًا يَلْتَمِسُ فِيهِ عِلْمًا سَهَّلَ اللَّهُ لَهُ طَرِيقًا إِلَى الْجَنَّةِ، وَإِنَّ الْمَلَائِكَةَ لَتَضَعُ أَجْنِحَتَهَا رِضًا لِطَالِبِ الْعِلْمِ، وَإِنَّ طَالِبَ الْعِلْمِ يَسْتَغْفِرُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ

حَتَّى الْحِيتَانِ فِي الْمَاءِ، وَإِنَّ فَضْلَ الْعَالِمِ عَلَى الْعَابِدِ كَفَضْلِ الْقَمَرِ عَلَى سَائِرِ الْكَوَاكِبِ. إِنَّ الْعُلَمَاءَ هُمْ وَرَثَةُ الأَنْبِيَاءِ. إِنَّ الأَنْبِيَاءَ لَمْ يُوَرِّثُوا دِينَارًا وَلا دِرْهَمًا إِنَّمَا وَرَّثُوا الْعِلْمَ فَمَنْ أَخَذَهُ أَخَذَ بِحَظٍّ وَافِرٍ".[1]

بخلاف ما إذا لم يعمل على وفقه فإنما يبلُغُ ثوابُه مبلَغَ قصده، لأن الأعمال بالنيات. فمتى كان قصدُه أعمّ كان أجرُه أعظم. ومتى لم يَعُمّ قصدُه لم يكن أجره إلا على وفق ذلك. وهو ظاهر.

وأما الثاني: فإن العامل على مخالفة المقاصد الأصلية عامل على الإفساد العام، وهو مضادّ للعامل على الإصلاح العام. وقد مَرّ أن قصد الإصلاح العام يَعْظُمُ به الأجر، فالعامل على ضدّه يعظم به وزره. ولذلك كان على ابن آدم الأول كِفْلٌ من وِزْرِ كلّ من قتل النفس المحرّمة: "لا تُقْتَلُ نَفْسٌ ظُلْمًا إلا كَانَ عَلَى ابْنِ آدَمَ الأَوَّلِ كِفْلٌ مِنْ دَمِهَا، وَذَلِكَ لأَنَّهُ أَوَّلُ مَنْ سَنَّ الْقَتْلَ".[2] وكان من قتل النفس فكأنما قتل الناس جميعا: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾ (المائدة: ٣٢)، و"وَمَنْ سَنَّ فِي الإِسْلامِ سُنَّةً سَيِّئَةً فَعُمِلَ بِهَا بَعْدَهُ كُتِبَ عَلَيْهِ مِثْلُ وِزْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا، وَلا يَنْقُصُ مِنْ أَوْزَارِهِمْ شَيْءٌ".[3]

القاعدة الخامسة

أصول الطاعات وجوامِعُها إذا تُتُبِّعَت وُجِدَت راجعةً إلى اعتبار المقاصد الأصلية، وكبائرُ الذنوب إذا اعتُبِرَت وُجِدَت في مخالفتها. ويتبيَّن لك بالنظر في الكبائر المنصوص عليها وما أُلْحِقَ بها قيَّاسا، فإنك تجده مُطَّرِدًا إن شاء الله.

---

[1] **سنن ابن ماجه:** كتاب المقدمة، فضل العلماء والحث على طلب العلم.

[2] **صحيح البخاري:** كتاب أحاديث الأنبياء، باب خلق آدم صلوات الله عليه وذريته.

[3] **صحيح مسلم:** كتاب العلم، باب من سن سنة حسنة أو سيئة ومن دعا إلى هدى أو ضلالة.

المسألة السادسة

العمل إذا وقع على وفق المقاصد التابعة فلا يخلو أن تصاحبه المقاصد الأصلية، أوْ لا تصاحبه.

والمصاحبة قد تكون بالفعل؛ ومثاله أن يقول مثلا: هذا المأكول، أو هذا الملبوس، أو هذا الملموس أباح لي الشرعُ الاستمتاع به فأنا أستمتع بالمباح وأعمل باستجلابه لأنه مأذون فيه. وقد تكون المصاحبة بالقوة؛ ومثاله أن يدخل في التّسبُّب إلى ذلك المباح من الوجه المأذون فيه، لكن نفس الإذن لم يخطر بباله، وإنما خطر له أن هذا يتوصَّل إليه من الطريق الفلاني، فإذا توصّل إليه منه فهذا في الحكم كالأول، إذا كان الطريق التي توصل إلى المباح من جهته مباحا. وكذلك الشأن في غير المباح من المندوبات. ولا شك أنّ المصاحبة بالفعل أعلى من المصاحبة بالقوة.

وإذا وقع العمل على وفق المقاصد التابعة مع مصاحبة المقاصد الأصلية لها فهو عمل بالامتثال الشرعي وإن كان سعيا في حظِّ النفس. والدليل على إمكان اجتماع العمل بالحظ والامتثال الشرعي أمران:

أحدهما: أنه لو لم يكن كذلك لم يَجُزْ لأحدٍ أن يتصرَّف في أمر عادي حتى يكون القصدُ في تصرفه مجرّد امتثال الأمر، من غير سعيٍ في حظِّ نفسه، ولا قصد في ذلك، فيمتنع ـ مثلا ـ على المضطرّ أن يأكل الميتة حتى يستحضر نيّة الامتثال ويعمل على هذا القصد المجرّد من الحظّ. وهذا غير صحيح باتفاق. ولم يأمر الله تعالى ولا رسوله بشيء من ذلك، ولا نَهْيَ عن قصد الحظوظ في الأعمال العادية على حال، مع قصد الشارع للإخلاص في الأعمال وعدم التشريك فيها. فدلّ على أنّ القصدَ للحظّ في الأعمال إذا كانت عادية لا ينافي أصل الأعمال.

فإن قيل: كيف يتأتّى قصدُ الشارع للإخلاص في الأعمال العادية وعدم التشريك فيها؟

فالجواب أن معنى ذلك أن تكون معمولة على مقتضى المشروع، لا يُقْصَدُ بها عملٌ جاهليٌّ، ولا اختراعٌ شيطانيٌّ، ولا تَشَبُّهٌ بغير أهل الملَّة؛ كأكل

ما صُنِع لتعظيم أعياد اليهود أو النصارى وإن صَنَعَهُ المُسلم، أو ما ذُبِحَ على مضاهاة الجاهلية، وما أشبه ذلك مما هو نوع من تعظيم الشرك.

وفي ذلك جاء النهي عن "معاقرة الأعراب" في الحديث: "نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ مُعَاقَرَةِ الأَعْرَابِ".[1] والمعاقرة أن يتبارى الرجلان فيعقر كل واحد منهما يُجَاوِد به صاحِبَه، فأكثرُهما عَقْرا أجوَدُهُما. نهى عن أكله لأنه مما أُهِلَّ لغير الله به. قال الخطابي: وفي معناه ما جرت به عادة الناس من ذبح الحيوان بحضرة الملوك والرؤساء عند قدومهم البلدان، وأوان حوادث يتجدد لهم، وفي نحو ذلك من الأمور. ومنه ما روي أنه عليه الصلاة والسلام "نَهَى عَنْ طَعَامِ الْمُتَبَارِيَيْنِ أَنْ يُؤْكَلَ"،[2] وهما المتعارضان ليرى أيهما يغلب صاحبه؟

فما ورد به الشرع هو مشروعية الذبح على الطريقة المشروعة بقصد مجرد الأكل، فإذا زيد فيه هذا القصد كان تشريكا في المشروع، ولَحْظًا لغير أمر الله تعالى. وعلى هذا وقعت الفتيا من ابن عتّاب بنهيه عن أكل اللحوم في النيروز، وقوله فيها إنها ممّا أُهلَّ لغير الله به.

والثاني: أنه لو كان قصدُ الحظِّ مما ينافي الأعمال العادية لكان العملُ بالطاعات وسائر العبادات. رجاءً في دخول الجنة أو خوفا من دخول النار. عملا بغير الحق. وذلك باطل قطعا. فقد جاء القرآن بما مفاده أنّ مَن عمل جُوزِي، واعملوا يدخلكم الجنة، واتركوا تدخلوا الجنة، ولا تعملوا كذا فتدخلوا النار، ومن يعمل كذا يُجْزَ بكذا. وهذا بلا شكّ تحريكٌ على العمل بحظوظ النفوس. فلو كان طلبُ الحظِّ قادحا في العمل لكان القرآن مُذكِّرا بما يقدح في العمل. وأيضا فإن النبي صلى الله عليه وسلم كان يُسْأل عن العمل الذي يُدخل الجنة ويُبعد من النار فيخبر به من غير احتراز ولا تحذير من طلب الحظّ في ذلك. وقد أخبر الله تعالى عمن قال: ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ

[1] **سنن أبي داود**: كتاب الضحايا، باب ما جاء في أكل معاقرة الأعراب.

[2] **سنن أبي داود**: كتاب الأطعمة، في طعام المتبارين.

ٱللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنكُمۡ جَزَآءٗ وَلَا شُكُورًا ﴾ (الإنسان: ٩) بقولهم: ﴿ إِنَّا نَخَافُ مِن رَّبِّنَا يَوۡمًا عَبُوسٗا قَمۡطَرِيرٗا ﴾ (الإنسان: ١٠). وبالجملة فهذا أكثر من أن يُحصى. وجميعُه تحريضٌ على العمل بالحظّ وإن لم يقل: اعمل لكذا، فقد قال: اعمل يكن لك كذا.

وإذا لم يكن هذا قادحا في العبادات فأولى أن لا يكون قادحا في العادات؛ لأن طلب الجنة أو الهرب من النار سعيٌ في حظٍّ، لا فرق بينه وبين طلب الاستمتاع بما أباحه له الشارع وأَذِنَ له فيه من حيث هو حظٌّ، إلا أنّ أحدَهُما عاجل والآخر آجل. والتعجيل والتأجيل في المسألة لا مناسبة فيه ولا تأثير له. فلمّا كان طلب الحظ الآجل سائغا، كان طلب الحظ العاجل أولى بالجواز.

فإن قيل بل مثل هذا قادح في العمل بالنص والمعقول.

أما المعقول فإن العاملَ بقصد الحظّ قد جعل حظَّه مقصدا والعملَ وسيلة. وقد تقرّر أن الوسائل من حيث هي وسائل غير مقصودة لأنفسها، وإنما هي تَبَعٌ للمقاصد بحيث لو سقطت المقاصد سقطت الوسائل، وبحيث لو تُوُصِّلَ إلى المقاصد دونها لم يُتَوَسَّل بها، وبحيث لو فرضنا عدم المقاصد جملة لم يكن للوسائل اعتبار، بل كانت تكون كالعبث. وإذا ثبت هذا فالأعمال المشروعة إذا عُمِلَت للتوصُّل بها إلى حظوظ النّفوس فقد صارت غير مُتَعَبَّدٍ بها لأن الحظّ هو المقصودُ بالعمل لا التّعبُّد، فأشبهت العمل بالرياء لأجل حظوظ الدنيا من الرياسة والجاه والمال وما أشبه ذلك. وإنما يصحُّ التّعبُّد بها إذا أُخِذَت من حيث أَذِنَ فيها الشارع. وكذلك العمل بالأعمال المأمور بها والمُتعبَّد بها كالصلاة والصيام وأشباههما ينبغي أن يسقط التعبد بها. وكل عمل من عادة أو عبادة مأمورٌ به فحظُّ النفس متعلِّقٌ به، فإذا فعله المُكلَّف بقصد الحظّ لا من جهة كونه مُتَعَبَّدًا به سقط كونُه عبادة، فصار مُهْمَل الاعتبار في العبادة، فبطل التّعبُّد فيه. وذلك معنى كون العمل غير صحيح.

وأما النصوص الدالة على صحة هذا النظر فالآيات والأحاديث الدالة على إخلاص الأعمال لله، وعلى أن ما لم يُخْلَص لله منها فلا يقبله

الله؛ كقوله تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤۡتُواْ ٱلزَّكَوٰةَۚ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلۡقَيِّمَةِ﴾ (البينة: ٥)، وفي الحديث: "فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ فَهِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ، وَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ لِدُنْيَا يُصِيبُهَا أَوْ امْرَأَةٍ يَتَزَوَّجُهَا فَهِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ".[1] أي ليس له من التّعبُّد لله بالأمر بالهجرة شيء.

فالجواب: أن ما تُعُبِّدَ العبادُ به على ضربين: أحدهما: العبادات المُتقرَّب بها إلى الله بالأصالة، وذلك الإيمان وتوابعه من قواعد الإسلام وسائر العبادات. وهذا حقّ الله من العباد في الدنيا، والمشروع لمصالحهم في الآخرة ودرء المفاسد عنهم. والثاني: العادات الجارية بين العباد التي في التزامها نشر المصالح بإطلاق، وفي مخالفتها نشر المفاسد بإطلاق. وهذا هو المشروع لمصالح العباد في الدنيا ودرء المفاسد عنهم. وهو القسم الدنيوي المعقول المعنى.

أولا: العبادات المُتقرَّب بها إلى الله بالأصالة

فأما العبادات فلا يخلو أن يكون الحظ المطلوب فيها دنيويا أو أخرويا.

فإن كان أخرويا فهذا حظٌّ قد أثبته الشرع حسبما تقدم. وإذا ثبت شرعا فطلبه من حيث أثبته صحيح، إذْ لم يتعدّ المكلَّف ما حدّه الشارع، ولا أشرك مع الله في ذلك العمل غيره، ولا قصد مخالفته؛ إذ قد فُهِمَ من الشارع حين رتَّب على الأعمال جزاء أنه قاصدٌ لوقوع الجزاء على الأعمال، فصار العاملُ ليقع له الجزاء عاملا لله وحده على مقتضى العلم الشرعي. وذلك غير قادح في إخلاصه؛ لأنه علم أن العبادة المنجية والعمل الموصل ما قُصِدَ به وجهُ الله لا ما قُصِدَ به غيرُه. ومعنى كون العمل مُخْلَصًا أن لا يشرك معه في العبادة غيره. وطلب الحظّ ليس بشرك؛ إذْ لا يَعْبُد الحظّ

[1] **صحيح البخاري**: كتاب الإيمان، باب ما جاء أن الأعمال بالنية ولكل امرئ ما نوى.

نفسه، وإنما يعبد من بيده بذلُ الحظّ المطلوب، وهو الله تعالى، لكن لو أشرك مع الله مَنْ ظَنّ بيده بذلُ حظٍّ مَا مِنْ العِبَاد فهذا هو الذي أشرك؛ حيث جعل مع الله غيره في ذلك الطلب بذلك العمل. والله لا يقبل عملا فيه شرك ولا يرضى بالشرك. وليست مسألتنا من هذا.

وبهذا يظهر أن قصد الحظّ الأخروي في العبادة لا ينافي الإخلاص فيها.

وإن كان الحظ المطلوب بالعبادات ما في الدنيا فهو على ثلاثة أقسام:

. **قسم يرجع إلى صلاح الهيئة**، وحسن الظن عند الناس، واعتقاد الفضيلة للعامل بعمله.

. **وقسم يرجع إلى نيل حظِّه من الدنيا**، ولكنه يتعلق بما يخصّ الإنسان في نفسه مع الغفلة عن مراءآة الناس بالعمل.

. **وقسم يرجع إلى نيل حظِّه من الدنيا**، ولكن على وجه المراءآة لينال بذلك مالا أو جاها أو غير ذلك.

1. القسم الراجع إلى تحسين الظن عند الناس واعتقاد الفضيلة

إن كان قصده الأول هو تحسين الظن عند الناس، وأداء العبادة مجرد قصد تابع، فلا إشكال في أنه رياء؛ لأنه إنما يبعثه على العبادة قصدُ الحمد وأن يُظَنَّ به الخير، ويَنْجَرُّ مع ذلك كونُه يصلّي فرضَهُ أو نَفْلَه. وهذا بَيِّن.

أما إن كان قصده الأول هو أداء العبادة لله، ولكنه مع ذلك يقصد بالتبع حمد الناس له فهو محلّ نظر واجتهاد. واختلف العلماء في هذا الأصل، فوقع في العتبية في الرجل الذي يصلي لله ثم يقع في نفسه أنه يحب أن يُعْلَم، ويُحبّ أن يُلْقَى في طريق المسجد، ويكره أن يُلْقَى في طريق غيره؛ فكره الإمام ربيعة الرأي هذا، وعدّه الإمام مالك من قبيل الوسوسة العارضة للإنسان، أي أن الشيطان يأتي للإنسان إذ سرّه مرأى الناس له على الخير، فيقول له إنك لَمُرَاءٍ وليس كذلك، وإنما هو أمر يقع في قلبه لا يُمْلَك. وقد قال تعالى عن إبراهيم عليه السلام: ﴿وَٱجْعَل لِّي لِسَانَ صِدْقٍ فِي ٱلْآخِرِينَ﴾

(الشعراء: ٨٤). قال ابن العربي: سألت شيخنا الإمام أبا منصور الشيرازي الصوفي عن قوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ وَأَصۡلَحُواْ وَبَيَّنُواْ﴾ (البقرة: ١٦٠) ما بيَّنوا؟ قال: أظهروا أفعالهم للناس بالصلاح والطاعات. قلت: ويلزم ذلك؟ قال: نعم، لتثبت أمانته، وتصح إمامته، وتقبل شهادته. قال ابن العربي: ويقتدي به غيره.

2. ما يرجع إلى ما يخص الإنسان في نفسه مع الغفلة عن مراءآة الغير

وله أمثلة: **أحدها**: الصلاة في المسجد للأنس بالجيران، أو الصلاة بالليل لمراقبة أو مراصدة أو مطالعة أحوال. **والثاني**: الصوم توفيرا للمال، أو استراحة من عمل الطعام وطبخه، أو احتماء لألم يجده، أو مرض يتوقّعه، أو بِطْنَة تقدمت له. **والثالث**: الصدقة للذّة السخاء والتفضُّل على الناس. **والرابع**: الحج لرؤية البلاد والاستراحة من الأنكاد، أو للتجارة، أو لتبرُّمه بأهله وولده، أو إلحاح الفقر. **والخامس**: الهجرة مخافة الضرر في النفس أو الأهل أو المال. **والسادس**: تعلُّم العلم ليحتمي به عن الظلم. **والسابع**: الوضوء تبرُّدا. **والثامن**: الاعتكاف فرارا من الكراء. **والتاسع**: عيادة المرضى والصلاة على الجنائز ليُفْعَلَ به ذلك. **والعاشر**: تعليم العلم ليتخلّص به من كرب الصمت، ويتفرج بلذة الحديث. **والحادى عشر**: الحج ماشيا ليتوفر له الكراء.

وهذا الموضع أيضا محلّ اختلاف إذا كان القصدُ المذكور تابعا لقصد العبادة. وقد التزم الغزالي فيها وفي أشباهها أنها خارجة عن الإخلاص، لكن بشرط أن يصير العمل أخفّ عليه بسبب هذه الأغراض. وأما ابن العربي فذهب إلى خلاف ذلك. وكأن مجال النظر في المسألة يلتفت إلى انفكاك القصدين أو عدم أنفكاكهما، فابن العربي يلتفت إلى وجه الانفكاك فيصحِّح العبادات. وظاهر الغزالي الالتفات إلى مجرد الاجتماع وجودا، كان القصدان مما يصحّ انفكاكهما أوْ لا. فإذا كان كذلك اتجه النظران وظهر مغزى المذهبين.

على أن القول بصحة الانفكاك فيما يصحّ فيه الانفكاك أَوْجَه؛ لما جاء من الأدلة على ذلك. ففي القرآن الكريم ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُواْ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ﴾ (البقرة: ١٩٨)، يعني في مواسم الحج. وقال ابن العربي في الفرار من الأنكاد بالحج أو الهجرة: إنه دأب المرسلين، فقد قال موسى: ﴿فَفَرَرْتُ مِنكُمْ لَمَّا خِفْتُكُمْ﴾ (الشعراء: 21)، وفي الحديث: "يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ مَنْ اسْتَطَاعَ مِنْكُمْ الْبَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ، وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَعَلَيْهِ بِالصَّوْمِ فَإِنَّهُ لَهُ وِجَاءٌ".[1] وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "وَجُعِلَ قُرَّةُ عَيْنِي فِي الصَّلاةِ"،[2] فكان يستريح إليها من تعب الدنيا: "يَا بِلالُ أَقِمْ الصَّلاةَ أَرِحْنَا بِهَا"،[3] وكان فيها نعيمه ولذته. أفيقال إن دخوله فيها على هذا الوجه قادح فيها؟ كلا، بل هو كمال فيها وباعث على الإخلاص فيها.

وقد بعث عليه الصلاة والسلام رجلا ليكون رصدا في شِعَبٍ فقام يصلي، وكان قصده الأول بالإقامة في الشِّعَب هو الحراسة والرصد.

والحاصل أن ما كان غير عبادة من المأذون فيه من حظوظ النفوس المختصة بالإنسان لا يمنع اجتماعها مع العبادات، إلا ما كان بوضعه منافيا لها؛ كالرياء، والأكل والشرب والكلام في الصلاة، وما أشبه ذلك، أما ما لا منافاة فيه فكيف يقدح القصد إليه في العبادة؟ هذا لا ينبغي أن يُقال. غير أنه لا يُنَازَع في أن إفراد قصد العبادة عن قصد الأمور الدنيوية أولى، ولذلك إذا غلب قصد الدنيا على قصد العبادة كان الحكم للغالب، فلم يُعْتَدّ بالعبادة. فإن غَلَب قصدُ العبادة فالحكم له، ويقع الترجيح في المسائل بحسب ما يظهر للمجتهد.

3. ما يرجع إلى المراءآة

أصل هذا أنه إذا قصد بالعبادة نيل المال أو الجاه فهو الرياء المذموم شرعا. وأدهى ما في ذلك فعل المنافقين الداخلين في الإسلام ظاهرا بقصد

---

[1] **صحيح البخاري**: كتاب النكاح، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم من استطاع منكم الباءة.
[2] **سنن النسائي**: كتاب عشرة النساء، باب حب النساء.
[3] **سنن أبي داود**: كتاب الأدب، باب في صلاة العتمة.

إحراز دمائهم وأموالهم، ويلي ذلك عمل المرائين العاملين بقصد نيل حطام الدنيا. وحكمه معلوم فلا حاجة للإطالة فيه.

ثانيا: العادات الجارية بين العباد

إذا كان العمل إصلاحا للعادات الجارية بين العباد؛ كالنكاح والبيع والإجارة، وما أشبه ذلك من الأمور التى عُلِمَ قصدُ الشارع إلى القيام بها لمصالح العباد في العاجلة، فهو حظّ أيضا قد أثبته الشارع وراعاه في الأوامر والنواهي بكونها قائمة على مصالح العباد في الدارين، وعُلِم ذلك من قصده بالقوانين الموضوعة له. وإذا عُلِمَ ذلك بإطلاق فطلبه من ذلك الوجه غير مُخالف لقصد الشارع، فكان حقا وصحيحا. هذا وجه.

ووجه ثان أنه لو كان طلب الحظّ في ذلك قادحا في التماسه وطلبه لاستوى مع العبادات كالصيام والصلاة وغيرهما في اشتراط النية والقصد إلى الامتثال. وقد اتفقوا على أن العادات لا تفتقر إلى نية، وهذا كاف في كون القصد إلى الحظ لا يقدح في الأعمال التي يتسبب عنها ذلك الحظ. بل لو فرضنا رجلا تزوج ليرائي بتزوجه، أو ليُعَدّ من أهل العفاف، أو لغير ذلك، لَصَحّ تزوُّجُه، لأن الزواج لا يقدح في صحته الرياء والسمعة لعدم اشتراط نية العبادة فيه، بخلاف العبادات المقصود بها تعظيم الله تعالى مجردا.

ووجهٌ ثالث أنه لو لم يكن طلبُ الحظّ فيها سائغا لم يصح النص على الامتنان بها في القرآن والسنة؛ كقوله تعالى: ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓاْ إِلَيْهَا ﴾ (الروم: ٢١)، وقال: ﴿ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ﴾ (البقرة: ٢٢). وذلك أن ما جاء في معرض مجرّد التكليف لا يقعُ النصُّ عليه في معرض الامتنان؛ لأنه في نفسه كُلفةٌ، وخلافٌ للعادات، وقطعٌ للأهواء؛ كالصلاة والصيام والحج والجهاد. بخلاف ما تميل إليه النفوس، وتُقْتَضَى به الأوطار، وتُفتح به أبواب التّمتّع واللذات النفسانية، وتُسدّ به الخلات الواقعة من الغذاء والدواء ودفع المضرات، وأضراب ذلك؛ فإن الإتيان بها في معرض

الامتنان مناسب. وإذا كان كذلك اقتضى هذا الأخذ بها من جهة ما وقعت المِنَّة بها؛ فلا يكون الأخذ على ذلك قدحا في العبودية، ولا نقصا من حقّ الربوبية؛ لكنهم مطالبون على أثر ذلك بالشكر للذي امتنَّ بها.

فإن قيل: فيلزم على هذا أن يكون الأخذ لها بقصد التجرُّد عن الحظ قادحا أيضا؛ إذ كان المقصود المفهوم من الشارع إثبات الحظّ والامتنان به. وهذا لا يُقَال به على الإطلاق.

فالجواب: أن أَخْذَها من حيث تلبية الأمر أو الإذن قد حصل في ضمنه الحظّ بالتبعية، لأنه إذا نُدِب إلى التزوج مثلا، فأخذه من جهة مجرد الندب ودون قصد لأي حظ فيه، فإن أخذه من هنالك قد حصل له به أخذه من حيث الحظ؛ لأن الشارع قصد بالنكاح التناسل، ثم أتبعه آثارا حسنة من التّمتُّع باللذات، والانغمار في نعَمٍ يتنعّم بها المكلَّف كاملة، فالتمتّع بالحلال من جملة ما قَصَدَهُ الشارع، فكان قصدُ هذا القاصد بريئا من الحظ، ومع ذلك قد انجرّ في قصده الحظّ، فلا فرق في النتيجة بينه وبين من قصد بالنكاح نفس التمتع، فلا مخالفة للشارع من جهة القصد، بل له موافقتان: موافقة من جهة قبول ما قصد الشارع أن يتلقاه بالقبول وهو التمتع، وموافقة من جهة أن أمر الشارع في الجملة يقتضي اعتبار المكلَّف له في حُسْن الأدب، فكان له تأدُّبٌ مع الشارع في تلبيّة الأمر زيادة إلى حصول ما قصده من نيل حظ المكلَّف.

فإن قيل: فطالبُ الحظّ إذا فرضناه لم يقصد الامتثال على حالٍ، وإنما طلبَ حظَّه مجرّدا، بحيث لو تأتّى له على غير الوجه المشروع لأخذ به، لكنه لم يقدر عليه إلا بالوجه المشروع. فهل يكون القصد الأصلي في حقه موجودا بالقوة أمْ لا؟

فالجواب أنه موجود له بالقوة أيضا؛ لأنه إذا لم يكن له سبيل إلى الوصول إلى حظه على غير المشروع، فرجوعه إلى الوجه المشروع قصدٌ إليه. وقصدُ الوجه المشروع يتضمّن امتثال الأمر أو العمل بمقتضى الإذن. وهو القصد الأول الأصلي وإن لم يشعر به على التفصيل.

وتفصيل العلاقة بين قصد الشارع وقصد المكلَّف تجمعه الحالات الثلاث الآتية:

1. **حال يكون فيها المكلَّف قاصدا للموافقة**. فلا يخلو أن يصيب بإطلاق، كالعالم يعمل على وفق ما علم، فلا إشكال في صحته. أو يصيب بحكم الاتفاق، أوْ لا يصيب. وهذان قسمان يدخل فيهما العامل بالجهل؛ فإن الجاهل إذا ظن في تقديره أن العمل هكذا، وأن العمل مأذونٌ فيه على ذلك الوجه الذي دخل فيه، لم يقصد مخالفة، لكن فرَّط في الاحتياط لذلك العمل، فيؤاخَذُ في الطريق، وقد لا يؤاخَذ إذا لم يُعَدَّ مفرِّطا، ويمضي عمله إن كان موافقا.

2. **حال قصد مخالفة أمر الشارع**. ففي العبادات يستوي أداء العبادة على وجه موافق لما نص عليه الشارع أو على وجه مخالف، فيحكم عليها جميعا بالبطلان لأنه مخالفٌ قصد الشارع بإطلاق. وفي العادات الأصل اعتبار ما وافق الصورة المشروعة، وعدم اعتبار ما خالف الصورة المشروعة. لأن المعاملات لا تشترط فيها النية، وما لا تشترط النية في صحته من الأعمال لا اعتبار بموافقته في القصد الشرعي ولا مخالفته، كمن عقد عقدا يقصد أنه فاسد فكان صحيحا، أو شرب عصيرا يظنُّه خمرا. إلاّ أنّ عليه في قصد المخالفة درك الإثم.

3. **حال إذا لم يقصد موافقة ولا مخالفة**، فهو العمل على مجرد الحظ أو الغفلة، كالعامل ولا يدري ما الذي يعمل، أو يدري ولكنه إنما قَصْدُه مجرَّد العاجلة، معرضا عن كونه مشروعا أو غير مشروع. وحكمه في العبادات عدم الصحة، لعدم نية الامتثال، ولذلك لم يكلف الناسي ولا الغافل ولا غير العاقل. وفي العادات الصحة إن وافق الصورة المشروعة، وعدم الصحة إن خالف الصورة المشروعة.

ملحوظة

المقصود بالصحة في التصرفات العادية وإن خالف القصدُ قصدَ

الشارع أن الفعل صحيح شرعا تترتب عليه آثاره. أما الصحة بمعنى ترتُّب الثواب الأخروي فإن كلّ ما خالفَ قصدَ الشارع فهو باطل على الإطلاق.

المسألة السابعة

المطلوب الشرعي ضربان؛ أحدهما: ما كان من قبيل العاديات الجارية بين الخلق في الاكتسابات وسائر المحاولات الدنيوية، التي هي طرق الحظوظ العاجلة؛ كالعقود على اختلافها، والتصاريف المالية على تنوعها. والثاني: ما كان من قبيل العبادات اللازمة للمكلف من جهة توجُّهه إلى الواحد المعبود.

النيابة في المعاملات

النيابة في العادات والمعاملات صحيحة، فيقوم فيها الإنسان عن غيره، وينوب منابه فيما لا يختص به منها، فيجوز أن ينوب منابه في استجلاب المصالح له ودرء المفاسد عنه، بالإعانة والوكالة ونحو ذلك مما هو في معناه؛ لأن الحكمة التي يُطْلب بها المكلَّف في ذلك كلِّه صالحة أن يأتي بها سواه، كالبيع والشراء، والأخذ والإعطاء، والإجارة والاستئجار، والخدمة، والقبض والدفع، وما أشبه ذلك.

أما ما كان مشروعا لحكمة لا تتعدى المكلَّف عادة أو شرعا، كالأكل والشرب واللبس والسكنى وغير ذلك مما جرت به العادات مما هو خاص بالمكلَّف، وكالنكاح وأحكامه التابعة له من وجوه الاستمتاع التي لا تصحّ النيابة فيها شرعا، فإن مثل هذا لا تصح فيه النيابة؛ لأن حكمته لا تتعدى صاحبها إلى غيره. ومثل ذلك وجوه العقوبات والازدجار، لأن مقصودَ الزّجر لا يتعدى صاحب الجناية، ما لم يكن ذلك راجعا إلى المال فإن النيابة فيه تصحّ. فإن كان دائرا بين الأمر المالي وغيره فهو مجال نظر واجتهاد، كالكفارات المالية، فمن يرى أن الغالب فيها الزجر يقول بعدم النيابة فيها، ومن يرى أن الغالب فيها جبر الخطأ يقول بإمكان النيابة فيها لتحقُّق الحكمة بدفع المال سواء من المذنب أو ممن ينوب عنه.

فالحاصل أن حكمة العاديات إن اختصت بالمكلَّف فلا نيابة، وإن لم تختص به جازت النيابة. وهذا القسم لا يحتاج إلى إقامة دليل لوضوح الأمر فيه.

النيابة في العبادات

التعبدات الشرعية لا يقوم فيها أحد عن أحد، ولا يغني فيها عن المكلَّف غيرُه. وعمل العامل لا يجتزئ به غيره، ولا ينتقل بالقصد إليه، ولا يثبت إن وُهِبَ، ولا يُحْمَلُ إن تُحُمِّلَ. وذلك بحسب النظر الشرعي القطعي نقلا وتعليلا.

والدليل على صحة هذه الدعوى أمور:

أحدها: النصوص الدالة على ذلك؛ كقوله تعالى: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَـٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ (النجم: ٣٩)، ﴿وَمَن تَزَكَّىٰ فَإِنَّمَا يَتَزَكَّىٰ لِنَفْسِهِۦ﴾(فاطر: ١٨)، ﴿وَقَالُوا۟ لَنَآ أَعْمَـٰلُنَا وَلَكُمْ أَعْمَـٰلُكُمْ﴾ (القصص: ٥٥). وأيضا ما يدلّ على أن أمور الآخرة لا يملك فيها أحد عن أحد شيئا؛ كقوله تعالى: ﴿يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِّنَفْسٍ شَيْـًٔا﴾(الانفطار: ١٩)، فهذا عامٌّ في نقل الأجور أو حمل الأوزار ونحوها. وقال: ﴿وَٱخْشَوْا۟ يَوْمًا لَّا يَجْزِى وَالِدٌ عَن وَلَدِهِۦ وَلَا مَوْلُودٌ هُوَ جَازٍ عَن وَالِدِهِۦ شَيْـًٔا﴾ (لقمان: ٣٣). وفي الحديث حين أنذر عليه الصلاة والسلام عشيرته الأقربين: "يَا بَنِي عَبْدِ مَنَافٍ اشْتَرُوا أَنْفُسَكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ إِنِّي لا أَمْلِكُ لَكُمْ مِنْ اللَّهِ شَيْئًا، يَا بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ اشْتَرُوا أَنْفُسَكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ إِنِّي لا أَمْلِكُ لَكُمْ مِنْ اللَّهِ شَيْئًا، وَلَكِنْ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ رَحِمٌ أَنَا بَالُّهَا بِبِلالِهَا".[1]

وما تقدم من آيات القرآن كلّها عمومات لا تحتمل التخصيص، لأنها محكمات نزلت بمكة احتجاجا على الكفار، وردا عليهم في اعتقادهم حمل بعضهم عن بعض أو دعواهم ذلك عنادا. ولو كانت تحتمل الخصوص في هذا المعنى لم يكن فيها ردٌّ عليهم، ولَمَا قامت عليهم بها حُجَّة. وإذا تأمل الناظر العمومات المكية وجد عامتها عرية عن التخصيص والنسخ وغير

[1] **سنن النسائي**: كتاب الوصايا، باب إذا أوصى لعشيرته الأقربين.

ذلك من الأمور المُعَارِضَة، فينبغي للَّبيب أن يتّخذها عمدة في الكليات الشرعية، ولا ينصرف عنها.

والثاني: أن مقصود العبادات الخضوع لله والتوجُّه إليه والتذلُّل بين يديه، والانقياد تحت حكمه، وعمارة القلب بذكره، حتى يكون العبد بقلبه وجوارحه حاضرا مع الله ومراقبا له، غير غافل عنه، وأن يكون ساعيا في مرضاته وما يُقرِّب إليه على حسب طاقته. والنيابة تنافي هذا المقصود وتضادّه؛ لأن معنى ذلك أن لا يكون العبد عبداً، ولا المطلوبُ بالخضوع والتوجُّه خاضعا ولا متوجِّها، إذا ناب عنه غيره في ذلك. وإذا قام غيرُه في ذلك مقامَهُ فذلك الغير هو الخاضع المتوجِّه وليس المكلَّف المطلوبُ منه أداء العبادة.

والنيابة إنما معناها أن يكون المَنُوبُ عنه بمنزلة النائب، حتى يُعدَّ المنوبُ عنه مُتَّصفا بما اتصف به النائب وذلك لا يصحّ في العبادات كما يصحّ في التصرفات؛ فإن النائبَ في أداء الدين. مثلا. لمّا قام مقام المديان صار المديان متصفا بأنه مؤدٍّ لدينه؛ فلا مطالبة للغريم بعد ذلك به. وهذا في التّعبُّد لا يُتَصَوَّر ما لم يتّصف المنوبُ عنه بمثل ما اتصف به النائب، وهو أمرٌ غير ممكن إلا أن يقوم الشخص بالعبادة بنفسه.

والثالث: أنه حتى العبادات البدنية لا تصح فيها النيابة، لأنه لو قلنا بصحّة النيابة فيها لزم القولُ بصحة النيابة في الأعمال القلبية؛ كالإيمان وغيره من الصبر والشكر، والرضى والتوكل، والخوف والرجاء، والعقوبات البدنية من حدود وقصاص وتعزير، وأشباهها من أنواع الزجر، وكل ذلك باطل بلا خلاف من جهة أن حِكَمَ هذه الأحكام مختصة. فكذلك سائر التعبدات.

والرابع: لو قلنا بجواز النيابة في العبادات لم تكن التكاليف محتومة على المكلَّف عينا، لجواز النيابة، فكان يجوز أمره ابتداء على التخيير بين العمل والاستنابة، وهذا غير واقع، ومتفق على بطلانه، فيلزم عنه بطلان القول بالنيابة في العبادات.

فإذا كان الأمر دائرا بين التعبُّد ومراعاة الجانب المالي فهو مجال نظر واجتهاد، كالحج والتضحية، فإذا قلنا إن المغلَّب فيهما التعبد لم تصحّ النيابة فيهما، وإن قلنا إن المغلَّب فيهما المال صحّت.

فإن قيل: كيف هذا؟ وقد جاء في النيابة في العبادات، واكتساب الأجر والوزر من الغير وعلى ما لم يعمل، أشياء:

أحدها: الأدلة الدالة على خلاف ما تقدّم وهى جملة منها أن "الْمَيِّتُ يُعَذَّبُ بِبُكَاءِ الْحَيِّ عَلَيْهِ"،[1] و"مَنْ سَنَّ سُنَّةً حَسَنَةً فَعُمِلَ بِهَا كَانَ لَهُ أَجْرُهَا وَمِثْلُ أَجْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا لا يَنْقُصُ مِنْ أُجُورِهِمْ شَيْئًا، وَمَنْ سَنَّ سُنَّةً سَيِّئَةً فَعُمِلَ بِهَا كَانَ عَلَيْهِ وِزْرُهَا وَوِزْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا مِنْ بَعْدِهِ لا يَنْقُصُ مِنْ أَوْزَارِهِمْ شَيْئًا"،[2] و"لا تُقْتَلُ نَفْسٌ ظُلْمًا إلا كَانَ عَلَى ابْنِ آدَمَ الأَوَّلِ كِفْلٌ مِنْ دَمِهَا، وَذَلِكَ لأَنَّهُ أَوَّلُ مَنْ سَنَّ الْقَتْلَ"،[3] و"إِذَا مَاتَ الإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَمَلُهُ إلا مِنْ ثَلاثٍ: صَدَقَةٌ جَارِيَةٌ، وَعِلْمٌ يُنْتَفَعُ بِهِ، وَوَلَدٌ صَالِحٌ يَدْعُو لَهُ"،[4] وفي الحديث: "إِنَّ فَرِيضَةَ اللَّهِ عَلَى عِبَادِهِ فِي الْحَجِّ أَدْرَكَتْ أَبِي شَيْخًا كَبِيرًا لا يَثْبُتُ عَلَى الرَّاحِلَةِ أَفَأَحُجُّ عَنْهُ؟ قَالَ: نَعَمْ. وَذَلِكَ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ"،[5] و"مَنْ مَاتَ وَعَلَيْهِ صِيَامٌ صَامَ عَنْهُ وَلِيُّهُ"،[6] وفي الحديث: "أَنَّ سَعْدَ بْنَ عُبَادَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ اسْتَفْتَى رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: إِنَّ أُمِّي مَاتَتْ وَعَلَيْهَا نَذْرٌ، فَقَالَ: اقْضِهِ عَنْهَا".[7] وقد قال بمقتضى هذه الأحاديث كبراء وعلماء. وجماعة ممن لم يذهب إلى ذلك قالوا بجواز هبة العمل، وأن ذلك

---

[1] **صحيح البخاري**: كتاب الجنائز، باب ما يكره من النياحة على الميت.

[2] **سنن ابن ماجه**: كتاب المقدمة، باب من سن سنة حسنة أو سيئة.

[3] **صحيح البخاري**: كتاب أحاديث الأنبياء، باب خلق آدم صلوات الله عليه وذريته.

[4] **سنن الترمذي**: كتاب الأحكام عن رسول الله، باب في الوقف.

[5] **صحيح البخاري**: كتاب الحج، باب وجوب الحج وفضله.

[6] **صحيح البخاري**: كتاب الصوم، باب من مات وعليه صوم.

[7] **صحيح البخاري**: كتاب الوصايا، باب ما يستحب لمن توفي فجأة أن يتصدقوا عنه وقضاء النذور.

ينفع الموهوب له عند الله تعالى. فهذه الأمثلة تبيِّن أنّ ما تقدّم في القاعدة المذكورة ليس على العموم، فلا تكون صحيحة.

والثاني: قاعدة غيرُ مُخْتَلَفٍ فيها، وهي قاعدة الصدقة عن الغير. فالصدقة عبادة؛ لأنها إنما تكون صدقة إذا قُصِد بها وجهُ الله تعالى وامتثالُ أمره، فإذا تصدق الرجلُ عن الرجل أجزأ ذلك عن المتصدَّق عنه وانتفع به، ولا سيما إن كان ميتا. فهذه عبادة حصلت فيها النيابة. ويؤكد ذلك ما كان من الصدقة فرضا كالزكاة، فإن إخراجها عن الغير جائز وجازٍ عن ذلك الغير، والزكاة أُخَيَّةُ الصلاة.

والثالث: قاعدة أخرى متفق عليها أو كالمتفق عليها، وهي تحمُّل العاقلة للدية في قتل الخطأ؛ فإن حاصل الأمر فيها أن العاقلة، التي لم تتسبب في إتلاف شيء، تدفع نيابة عمن أتلف، وليس ذلك إلا من باب النيابة في أمر تعبدي لا يعقل معناه.

ومن هذا الباب الدعاء للغير فإن حقيقته خضوع لله وتوجُّه إليه، والغير هو المنتفع بمقتضى تلك العبادة. وعلى الجملة فالدعاء للغير مما علم من دين الأمة ضرورة.

فالجواب: أن هذه الأشياء وإن كان منها ما قال بعض العلماء فيه بصحة النيابة، فإن للنظر فيها متسعا.

أما قاعدة الصدقة عن الغير، فإننا وإن عددنا الصدقة عبادة، إلا أنها ليست من هذا الباب؛ فإن كلامنا في نيابة في عبادة من حيث هي تقرُّب إلى الله تعالى وتوجُّه إليه، والصدقة عن الغير من باب التصرفات المالية. ولا كلام فيها.

وأما قاعدة الدعاء فظاهرٌ أنه ليس في الدعاء نيابة؛ لأنه شفاعة للغير، فليس من هذا الباب.

فهذه القواعد لا تنقض ما تأصل.

ونرجع إلى ما ذكر أول السؤال فإنه عمدة من خالف في المسألة.

فحديث تعذيب الميت ببكاء الحي ظاهرٌ حملُه على عادة العرب في تحريض المريض. إذا ظن الموت. أهلَه على البكاء عليه. وأما من سنّ سنة، وحديث ابن آدم الأول، وحديث انقطاع العمل إلا من ثلاث، وما أشبه ذلك، فإن الجزاءَ فيها راجع إلى عمل المأجور أو الموزور، لأنه الذي تسبَّب فيه أوّلاً. فعلى جريان سببه تجري المسبَّبَات، والكِفْل الراجع إلى المُتسبِّب ناشئٌ عن عمله، لا عن عمل المُتسبِّب الثاني.

وإنما يُشكل من كل ما أورد ما بقي من الأحاديث؛ فإنها كالنص في معارضة القاعدة المستدَلِّ عليها؛ وبسببها وقع الخلاف فيما نُصَّ فيها خاصة. وذلك الصيام والحج. وأما النذر فإنما كان صياما فيرجع إلى الصيام.

والذي يجاب به فيها أمور:

أحدها: أن الأحاديث فيها مضطربة، نبَّه البخاري ومسلم على اضطرابها. وهو مما يُضعف الاحتجاج بها حتى لو لم تعارض أصلا قطعيا، فكيف إذا عارضته. وأيضا فإن الطحاوي قال في حديث: "مَنْ مَاتَ وَعَلَيْهِ صِيَامٌ صَامَ عَنْهُ وَلِيُّهُ"[1] إنه لم يُرْوَ إلا من طريق عائشة. وقد تركته فلم تعمل به وأفتت بخلافه. وقال في حديث التي ماتت وعليها نذر إنه لا يرويه إلا ابن عباس وقد خالفه وأفتى بأنه لا يصوم أحد عن أحد.

والثاني: أن الناس على أقوال في هذه الأحاديث: منهم من قبل ما صح منها بإطلاق، كأحمد ابن حنبل؛ ومنهم من قال ببعضها فأجاز ذلك في الحج دون الصيام، وهو مذهب الشافعي؛ ومنهم من منع بإطلاق كمالك بن أنس. فأنت ترى بعضهم لم يأخذ ببعض الأحاديث وإن صحّ. وذلك دليل على ضعف الأخذ بها في النظر. ويدلّ على ذلك أنهم اتفقوا على عدم جواز النيابة في الصلاة على ما حكاه ابن العربي. واختلفوا في الحج وإن كان القول بعدم جواز النيابة فيه لازما لمكان ركعتي الطواف، إلا أن من قال بجواز النيابة فيه تجاوز عن ذلك لأنهما تَبَعٌ، ويجوز في التَّبع ما لا يجوز

[1] سبق تخريجه.

في غيره؛ كبيع الشجرة بثمرة قد أُبِّرَت، وبيع العبد بماله. واتفقوا على المنع في الأعمال القلبية.

والثالث: أنه يحتمل أن تكون هذه الأحاديث خاصة بمن كان له تسبُّب في تلك الأعمال، كما إذا أمر بأن يحج عنه، أو أوصى بذلك، أو كان له فيه سعي حتى يكون موافقا لقوله تعالى: ﴿ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴾ (النجم: ٣٩)، وهو قول بعض العلماء.

والرابع: أن هذه الأحاديث . على قِلَّتها . مُعارضة لأصل ثابت في الشريعة قطعي، ولم تبلغ مبلغ التواتر اللفظي ولا المعنوي، فلا يعارِضُ الظنُّ القطعَ؛ كما تقرر أن خبر الواحد لا يُعمل به إلا إذا لم يعارضه أصل قطعي. وهو أصل مالك بن أنس وأبي حنيفة. وهذا الوجه هو نكتة الموضع، وهو المقصود فيه، وما سواه من الأجوبة تضعيف لمقتضى التمسك بتلك الأحاديث. وقد وضح مأخذ هذا الأصل الحسن، وبالله التوفيق.

هبة الثواب

ويبقى النظر في مسألة لها تعلق بموضع النيابة، وهي مسألة هبَةُ الثواب، وهي مسألة فيها نظر.

فللمانع أن يمنع ذلك من وجهين:

أحدهما: أن الهبة إنما صحت في الشريعة في شيء مخصوص، وهو المال. وأما في ثواب الأعمال فلا. وإذا لم يكن لها دليل فلا يصح القول بها.

والثاني: أن الثواب والعقاب من جهة وضع الشارع كالمسبَّبات بالنسبة إلى الأسباب. وقد نطق بذلك القرآن؛ كقوله تعالى: ﴿ تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ ۚ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ يُدْخِلْهُ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا ۚ وَذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴾ (النساء: ١٣)، ثم قال: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا وَلَهُۥ عَذَابٌ مُّهِينٌ ﴾ (النساء: ١٤)، وقوله: ﴿ جَزَآءً بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴾ (الواقعة: ٢٤)، ﴿ٱدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (النحل: ٣٢)، وهو

كثير. وهذا أيضا كالتوابع بالنسبة إلى المتبوعات، كاستباحة الانتفاع بالمبيع مع عقد البيع، واستباحة البضع مع عقد النكاح، فلا خيرة للمكلَّف فيه. هذا مع أنه مجرّد تفضُّل من الله تعالى على العامل. وإذا كان كذلك اقتضى أن الثواب والعقاب ليس للعامل فيه نظر ولا اختيار، ولا في يده منه شيء. فإذاً لا يصح فيه تصرُّف؛ لأن التصرف من توابع الملك الاختياري، وليس في الجزاء ذلك. فلا يصح للعامل تصرف فيما لا يملك، كما لا يصح لغيره.

وللمجيز أن يستدل أيضا من وجهين:

أحدهما: أن أدلته من الشرع هي الأدلة على جواز الهبة في الأموال وتوابعها، فهي إما أن تدخل تحت عمومها أو إطلاقها، وإما بالقياس عليها؛ لأن كل واحد من المال والثواب عوض مُقدَّر. فكما جاز في أحدهما جاز في الآخر. وقد تقدم في الصدقة عن الغير أنها هبة الثواب، لا يصح فيها غير ذلك. فإذا كان كذلك صح وجود الدليل، فلم يبق للمنع وجه.

والثاني: أن كون الجزاء مع الأعمال كالمسبَّبات مع الأسباب، وكالتوابع مع المتبوعات يقضي بصحة الملك لهذا العامل، كما يصح في الأمور الدنيوية. وإذا ثبت الملك صحّ التصرف بالهبة.

لا يُقال إن الثواب لا يُملك كما يُملك المال؛ لأنه إما أن يكون في الدار الآخرة فقط، وهو النعيم الحاصل هنالك، والآن لم يملك منه شيئا، وإما أن يملك هنا منه شيئا حسبما اقتضاه قوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً﴾ (النحل: ٩٧)، فذلك بمعنى الجزاء في الآخرة، أي أنه ينال في الدنيا طيب عيش من غير كدر مؤثر في طيب عيشه، كما ينال في الآخرة أيضا النعيم الدائم؛ فليس له أمر يملكه الآن حتى تصح هبته. وإنما ذلك في الأموال التي يصح حوزها وملكها الآن.

لأنا نقول: هو وإن لم يملك نفس الجزاء، فقد كُتبَ له في غالب الظن عند الله تعالى، واستقر له ملكا بالتمليك، وإن لم يحزه الآن. ولا

يلزم من الملك الحوز. وإذا صحّ مثل هذا في المال، وصحّ التصرُّف فيه بالهبة وغيرها، صحّ فيما نحن فيه؛ فقد يقول القائل: ما ورثته من فلان فقد وهبته لفلان؛ ويقول: إن اشترى لي وكيلي عبدا فهو حُرّ أو هبة لأخي، وما أشبه ذلك، وإن لم يحصل شيء من ذلك في حوزه؛ وكما يصح هذا التصرف فيما بيد الوكيل فعْلُه وإن لم يعلم به الموكِّل، فضلا عن أن يحوزه من يد الوكيل، يصح أيضا التصرف بمثله فيما هو بيد الله الذي هو على كل شيء وكيل.

فقد وضح إذا مغزى النظر في هبة الثواب. والله الموفق للصواب.

المسألة الثامنة

من مقصود الشارع في الأعمال دوام المكلَّف عليها.

والدليل على ذلك واضح؛ كقوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلۡمُصَلِّينَ ٢٢ ٱلَّذِينَ هُمۡ عَلَىٰ صَلَاتِهِمۡ دَآئِمُونَ﴾ (المعارج: ٢٢ -٢٣)، وفي الحديث: "أَحَبُّ الْعَمَلِ إِلَى اللَّهِ مَا دَاوَمَ عَلَيْهِ صَاحِبُهُ وَإِنْ قَلَّ"،[1] وقال: "خُذُوا مِنْ الأَعْمَالِ مَا تُطِيقُونَ فَإِنَّ اللَّهَ لَنْ يَمَلَّ حَتَّى تَمَلُّوا، وَكَانَ يَقُولُ أَحَبُّ الْعَمَلِ إِلَى اللَّهِ مَا دَاوَمَ عَلَيْهِ صَاحِبُهُ وَإِنْ قَلَّ"،[2] و"كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا عَمِلَ عَمَلا أَثْبَتَهُ".[3] وأيضا فإن في توقيت الشارع وظائف العبادات، من مفروضات ومسنونات ومستحبات، في أوقات معلومة الأسباب ظاهرة، ولغير أسباب، ما يكفي في حصول القطع بقصد الشارع إلى إدامة الأعمال. وقد قيل في قوله تعالى في الذين ترهبوا: ﴿فَمَا رَعَوۡهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا﴾(الحديد: ٢٧) إن عدم مراعاتهم لها هو تركها بعد الدخول فيها وعدم الاستمرار عليها.

ومن هنا يؤخذ حكم ما ألزمه الصوفية أنفسهم من الأوراد في

---

[1] **صحيح مسلم**: كتاب الصيام، باب صيام النبي صلى الله عليه وسلم في غير رمضان.

[2] **صحيح البخاري**: كتاب اللباس، باب الجلوس على الحصير ونحوه.

[3] **صحيح مسلم**: كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب جامع صلاة الليل ومن نام عنه أو مرض.

الأوقات، وأمروا بالمحافظة عليها بإطلاق؛ لكنهم قاموا بأمور لا يقوم بها غيرهم. فالمكلَّف إذا أراد الدخول في عمل غير واجب، فمن حقه أن لا ينظر إلى سهولة الدخول فيه ابتداء حتى ينظر في مآله فيه، وهل يقدر على الوفاء به طول عمره أم لا؟ فإن المشقة التي تدخل على المكلَّف من وجهين: أحدهما: من جهة شدة التكليف في نفسه، بكثرته أو ثقله في نفسه، والثاني: من جهة المداومة عليه وإن كان في نفسه خفيفا.

وحسبك من ذلك الصلاة، فإنها من جهة حقيقتها خفيفة، فإذا انضم إليها معنى المداومة ثقلت. والشاهد لذلك قوله تعالى: ﴿وَٱسْتَعِينُواْ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِۚ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى ٱلْخَٰشِعِينَ﴾ (البقرة: ٤٥)، فجعلها كبيرة، حتى قرن بها الأمر بالصبر، واستثنى الخاشعين فلم تكن عليهم كبيرة، لأجل ما وصفهم به من الخوف الذي هو سائق، والرجاء الذي هو حادٍ. وذلك ما تضمنه قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُواْ رَبِّهِمْ﴾ (البقرة: ٤٦)، فإن الخوف والرجاء يسهِّلان الصعب؛ فإن الخائف من الأسد يسهل عليه تعب الفرار، والراجي لنيل مرغوبه يقصر عليه الطويل من المسافة. ولأجل الدخول في الفعل على قصد الاستمرار وُضعَت التكاليف على التوسُّط، وأُسْقط الحرج، ونُهِيَ عن التشديد. وقد قال عليه الصلاة والسلام: "مَنْ يُشَادَّ هَذَا الدِّينَ يَغْلبْهُ"،[1] وهذا يشمل التشديد بالدوام، كما يشمل التشديد بأنفس الأعمال. والأدلة على هذا المعنى كثيرة.

المسألة التاسعة

الشريعة بحسب المكلفين كلية عامة؛ بمعنى أنه لا يختص بالخطاب بحكم من أحكامها الطلبية بعض دون بعض، ولا يحاشى من الدخول تحت أحكامها مكلَّف ألبتة. والدليل على ذلك. مع أنه واضح. أمور:

أحدها: النصوص المتضافرة؛ كقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ (سبأ: ٢٨)، وقوله: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾

[1] **مسند أحمد:** كتاب باقي مسند الأنصار، باب حديث بريدة الأسلمي رضي الله عنه.

(الأعراف: ١٥٨)، وقوله عليه الصلاة والسلام: "بُعِثْتُ إِلَى الأَحْمَرِ وَالأَسْوَدِ"،[1] وأشباه هذه النصوص، مما يدل على أن البعثة عامة لا خاصة. ولو كان بعض الناس مختصا بما لم يخص به غيره، لم يكن الرسول صلى الله عليه وسلم مرسلا للناس جميعا؛ إذ يصدق على من لم يُكلَّف بذلك الحكم الخاص أنه لم يرسل إليه به، فلا يكون مرسلا بذلك الحكم الخاص إلى الناس جميعا. وذلك باطل. فما أدى إليه مثله. بخلاف الصبيان والمجانين ونحوهم ممن ليس بمكلف، فإنه لم يرسل إليه بإطلاق، ولا هو داخل تحت الناس المذكورين في القرآن، فلا اعتراض به. وما تعلق بأفعالهم من الأحكام المنسوبة إلى خطاب الوضع فظاهر الأمر فيه.

وإنما يستثنى من هذا ما كان اختصاصا برسول الله صلى الله عليه وسلم؛ كقوله تعالى: ﴿وَٱمۡرَأَةٗ مُّؤۡمِنَةً إِن وَهَبَتۡ نَفۡسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنۡ أَرَادَ ٱلنَّبِيُّ أَن يَسۡتَنكِحَهَا خَالِصَةٗ لَّكَ مِن دُونِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ (الأحزاب: ٥٠)، وما أشبه ذلك مما ثبت فيه الاختصاص به بالدليل، ويرجع إلى هذا ما خَصَّ هو به بعض أصحابه مما هو راجع إليه، كشهادة خزيمة، أو ما هو غير راجع إليه ولكن بيّن خصوصيته، كاختصاص أبي بردة بن نيار بالتضحية بالعناق الجذعة، حيث بين صلى الله عليه وسلم اختصاصه بذلك بقوله: "وَلَنْ تُجْزِئَ عَنْ أَحَدٍ بَعْدَكَ".[2] فهذا لا نظر فيه؛ إذ هو راجع إلى جهة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولأجله وقع النص على الاختصاص في مواضعه، إعلاما بأن الأصل في الأحكام الشرعية العموم، وأنه لا يختص أحد بحكم إلا بدليل.

والثاني: إجماع العلماء المتقدمين على ذلك، من الصحابة والتابعين ومن بعدهم. ولذلك صيَّروا أفعال رسول الله حجة للجميع في أمثالها، وحاولوا فيما وقع من الأحكام على قضايا معينة وليس لها صيغ عامة أن تجري على العموم، إما بالقياس، أو بالرد إلى الصيغة أن تجري على العموم

[1] **مسند أحمد:** باقي مسند المكثرين، باب مسند جابر بن عبد الله رضي الله عنه.

[2] **مسند أحمد:** كتاب مسند الكوفيين، باب حديث البراء بن عازب رضي الله عنه.

المعنوي، أو غير ذلك من المحاولات، بحيث لا يكون الحكم على الخصوص في النازلة الأولى مختصا به. وتقرُّرُ صحة الإجماع لا يحتاج إلى مزيد، لوضوحه عند من زاول أحكام الشريعة.

والثالث: أنه لو جاز خطاب البعض ببعض الأحكام حتى يُخَصَّ بالخروج عنه بعض الناس، لجاز مثل ذلك في قواعد الإسلام أن لا يخاطب بها بعض من كَمُلَتْ فيه شروط التكليف بها، وكذلك في الإيمان الذي هو رأس الأمر. وهذا باطل بإجماع. فما لزم عنه مثله. ولا يخرج عن هذه القاعدة ما كان موهما بتخصيص الخطابات، نحو الولايات وأشباهها من القضاء والإمامة، والشهادة، والفتيا في النوازل، والعرافة والنقابة، والكتابة والتعليم للعلوم وغيرها، فإن هذه الأشياء راجعة إلى النظر في شرط التكليف بها؛ وجامع الشروط في التكليف القدرة على المكلَّفِ به. فالقادر على القيام بهذه الوظائف مُكلَّف بها على الإطلاق والعموم، ومن لا يقدر على ذلك سقط التكليف عنه بإطلاق، كالأطفال والمجانين بالنسبة إلى الطهارة والصلاة ونحوها. فالتكليف عامٌّ لا خاص من جهة القدرة أو عدمها، لا من جهة أخرى، بناء على منع التكليف بما لا يُطَاق. وكذلك الأمر في كل ما كان مُوهِما للخطاب الخاص كمراتب الاحتياط على الدين وغير ذلك.

وهذا الأصل يتضمن فوائد عظيمة منها:

1. أنه يعطي قوة عظيمة في إثبات القياس على منكريه، من جهة أن الخطاب الخاص ببعض الناس والحكم الخاص كان واقعا فى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم كثيرا، ولم يُؤْتَ فيها بدليل عام يعمُّ أمثالها من الوقائع. فلا يصح . مع العلم بأن الشريعة موضوعة على العموم والإطلاق . إلا أن يكون الخصوص الواقع غير مراد. وليس في القضية لفظ يُسْتَنَدُ إليه في إلحاق غير المذكور بالمذكور، فأرشدنا ذلك إلى أنه لا بد في كل واقعة وقعت إذ ذاك أن يلحق بها ما في معناها، وهو معنى القياس. وتأيَّد هذا بعمل الصحابة رضى الله عنهم فانشرح الصدر لقبوله. ولعل هذا يبسط في كتاب الأدلة بعد هذا إن شاء الله.

2. أن كثيرا ممن لم يتحقق بفهم مقاصد الشريعة يظن أن الصوفية جرت على طريقة غير طريقة الجمهور، وأنهم امتازوا بأحكام غير الأحكام المبثوثة في الشريعة، مستدلين على ذلك بأمور من أقوالهم وأفعالهم، ويرشحون ذلك بما يحكى عن بعضهم أنه سُئِل عما يجب في زكاة كذا، فقال: على مذهبنا أو على مذهبكم؟ ثم قال: أما على مذهبنا فالكلّ لله، وأما على مذهبكم فكذا وكذا. وعند ذلك افترق الناس فيهم، فمن مصدِّقٍ بهذا الظاهر، مصرِّح بأن الصوفية اختصت بشريعة خاصة هي أعلى مما بُثَّ في الجمهور، ومن مُكذِّب ومشنِّع يحمل عليهم، وينسبهم إلى الخروج عن الطريقة المُثلى، والمخالفة للسنة. وكلا الفريقين في طرف، وكلّ مكلَّف داخل تحت أحكام الشريعة المبثوثة في الخلق كما تبيّن آنفا. ولكن روح المسألة الفقه في الشريعة حتى يتبين ذلك. والله المستعان.

3. أن كثيرا يتوهمون أن الصوفية أُبِيح لهم أشياء لم تبح لغيرهم؛ لأنهم ترقّوا عن رتبة العوام المنهمكين في الشهوات، إلى رتبة الملائكة الذين سُلبوا الاتصاف بطلبها والميل إليها، فاستجازوا لمن ارتسم في طريقتهم إباحة بعض الممنوعات في الشرع بناء على اختصاصهم عن الجمهور. فقد ذُكِرَ نحوُ هذا في سماع الغناء وإن قلنا بالنهي عنه، كما أن من الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام من استباح شرب الخمر بناء على قصد التداوي بها واستجلاب النشاط في الطاعة، لا على قصد التلهي. وهذا باب فتحته الزنادقة بقولهم: إن التكليف خاص بالعوام ساقط عن الخواص. وأصل هذا كله إهمال النظر في الأصل المتقدم. فليُعْتَنَ به. وبالله التوفيق.

المسألة العاشرة

كما أن الأحكام والتكليفات عامة في جميع المكلفين، على حسب ما كانت بالنسبة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا ما خُصَّ به، كذلك المزايا والمناقب. فما من مزيّة أُعْطِيها رسولُ الله صلى الله عليه وسلم . سوى ما وقع استثناؤه . إلا وقد أُعطِيَت أمّتُه منها أنموذجا، فهي عامة كعموم التكاليف. بل قد زعم ابن العربي أن سُنَّة الله جرت أنه إذ أعطى

اللهُ نبيًّا شيئا أعطى أمته منه، وأشركهم معه فيه، ثم ذكر من ذلك أمثلة. وما قاله يظهر في هذه الملة بالاستقراء.

أما أولاً: فالوراثة العامة في الاستخلاف على الأحكام المستنبطة. وقد كان من الجائز أن تُتَعَبَّد الأمةُ بالوقوف عند ما حُدَّ من غير استنباط، وكانت تكفي العمومات والإطلاق حسبما قاله الأصوليون، ولكن الله مَنَّ على العباد بالخصوصية التي خصَّ بها نبيَّه عليه الصلاة والسلام، إذ قال تعالى: ﴿لِتَحۡكُمَ بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾(النساء: ١٠٥)، وقال في الأمة: ﴿لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسۡتَنۢبِطُونَهُۥ مِنۡهُمۡ﴾ (النساء: ٨٣)، وهذا واضح فلا حاجة للتطويل فيه.

وأما ثانيا: فقد ظهر ذلك من مواضع كثيرة نقتصر منها على الأمثلة الآتية:

1. الصلاة من الله تعالى، فقال تعالى في النبي عليه الصلاة والسلام: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ﴾(الأحزاب: ٥٦)، وقال في الأمة: ﴿هُوَ ٱلَّذِي يُصَلِّي عَلَيۡكُمۡ وَمَلَٰٓئِكَتُهُۥ لِيُخۡرِجَكُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾(الأحزاب: ٤٣)، وقال: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ عَلَيۡهِمۡ صَلَوَٰتٞ مِّن رَّبِّهِمۡ وَرَحۡمَةٞ﴾(البقرة: ١٥٧).

2. الإعطاء إلى الإرضاء، قال تعالى في النبي صلى الله عليه وسلم: ﴿وَلَسَوۡفَ يُعۡطِيكَ رَبُّكَ فَتَرۡضَىٰٓ﴾ (الضحى: ٥)، وقال في الأمة: ﴿لَيُدۡخِلَنَّهُم مُّدۡخَلٗا يَرۡضَوۡنَهُۥ﴾ (الحج: ٥٩)، وقال: ﴿رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ وَرَضُواْ عَنۡهُ﴾(المجادلة: ٢٢).

3. غفران ما تقدم وما تأخر، قال تعالى: ﴿لِّيَغۡفِرَ لَكَ ٱللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنۢبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ (الفتح: ٢)، وفي الأمة ما روي أن الآية لما نزلت قال الصحابة: هنيئا مريئا! فما لنا؟ فنزل قوله تعالى: ﴿لِّيُدۡخِلَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا وَيُكَفِّرَ عَنۡهُمۡ سَيِّـَٔاتِهِمۡ﴾ (الفتح: ٥)، فعمَّ ما تقدم وما تأخر. وفي الآية الأولى إتمام النعمة في قوله تعالى: ﴿وَيُتِمَّ نِعۡمَتَهُۥ عَلَيۡكَ وَيَهۡدِيَكَ صِرَٰطٗا مُّسۡتَقِيمٗا﴾ (الفتح: ٢)، وقال في الأمة: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجۡعَلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ حَرَجٖ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمۡ وَلِيُتِمَّ نِعۡمَتَهُۥ عَلَيۡكُمۡ﴾ (المائدة: ٦).

وهذا الأصل ينبني عليه قواعد منها:

أولا: إن جميع ما أعطيته هذه الأمة من المزايا والكرامات، والمكاشفات والتأييدات، وغيرها من الفضائل، إنما هي مقتبسة من مشكاة نبينا صلى الله عليه وسلم، لكن على مقدار الاتباع. فلا يظن ظان أنه حصل على خير بدون وساطة نُبوَّته. كيف وهو السراج المنير الذي يستضيء به الجميع، والعَلَم الأعلى الذي به يُهتدى في سلوك الطريق.

ثانيا: أن يُنظر إلى كل خارقة صدرت على يدي أحد، فإن كان لها أصل في كرامات الرسول عليه الصلاة والسلام ومعجزاته فهي صحيحة، وإن لم يكن لها أصل فغير صحيحة وإن ظهر ببادىء الرأى أنها كرامة؛ إذ ليس كل ما يظهر على يدي الإنسان من الخوارق بكرامة، بل منها ما يكون كذلك، ومنها ما لا يكون كذلك.

وبيان ذلك بالمثال أن أرباب التصريف بالهمم والتقرُّبات بالصناعة الفلكية والأحكام النجومية قد تصدر عنهم أفاعيل خارقة، وهي كلها ظلمات بعضها فوق بعض، ليس لها في الصحة مدخل، ولا يوجد لها في كرامات النبي منبع.

ثالثا: إنه لما ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم حذّر وبشّر وأنذر، وندب وتصرف بمقتضى الخوارق من الفراسة الصادقة، والإلهام الصحيح، والكشف الواضح، والرؤيا الصالحة، كان من فعل مثل ذلك ممن اختص بشيء من هذه الأمور على طريق من الصواب، وعاملا بما ليس بخارج عن المشروع، لكن مع مراعاة شرط ذلك.

ومن الدليل على صحته. زائدا إلى ما تقدم. أمران:

أحدهما: أن النبي صلى الله عليه وسلم قد عمل بمقتضى ذلك، أمرا ونهيا وتحذيرا وتبشيرا وإرشادا، مع أنه لم يذكر أن ذلك خاص به دون أمته. فدلّ على أن الأمة حكمهم في ذلك حكمه، شأن كل عمل صدر منه صلى الله عليه وسلم ولم يثبت دليل على الاختصاص به دون غيره. ويكفي من ذلك ما ترك بعده في أمته من المبشرات. وإنما فائدتها البشارة والنذارة التي يترتب عليها الإقدام والإحجام. ومن أمثلة عمل النبي صلى الله عليه وسلم بالفراسة قوله لعبد الله بن عمر: "إِنَّ عَبْدَ اللَّهِ رَجُلٌ صَالِحٌ لَوْ كَانَ

يُكْثِرُ الصَّلاةَ مِنْ اللَّيْلِ"،[1] وقال عليه الصلاة والسلام لأبي ذر: "يَا أَبَا ذَرٍّ إِنِّي أَرَاكَ ضَعِيفًا، وَإِنِّي أُحِبُّ لَكَ مَا أُحِبُّ لِنَفْسِي، لا تَأَمَّرَنَّ عَلَى اثْنَيْنِ، وَلا تَوَلَّيَنَّ مَالَ يَتِيم"،[2] وقوله لثعلبة بن حاطبة وقد سأله الدعاء له بكثرة المال: "قَلِيلٌ تُؤَدِّي شُكْرَهُ خَيْرٌ مِنْ كَثِيرٍ لا تُطِيقُهُ"،[3] في حين جاء في الحديث: "عَنْ أُمِّ سُلَيْمٍ أَنَّهَا قَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَنَسٌ خَادِمُكَ ادْعُ اللَّهَ لَهُ، قَالَ: اللَّهُمَّ أَكْثِرْ مَالَهُ وَوَلَدَهُ وَبَارِكْ لَهُ فِيمَا أَعْطَيْتَهُ".[4] ودلّ عليه الصلاة والسلام أناسا شتى على ما هو أفضل الأعمال في حقّ كلّ واحد منهم عملا بالفراسة الصادقة فيهم. وقال لعثمان بن عفان: "يَا عُثْمَانُ إِنَّهُ لَعَلَّ اللَّهَ يُقَمِّصُكَ قَمِيصًا، فَإِنْ أَرَادُوكَ عَلَى خَلْعِهِ فَلا تَخْلَعْهُ لَهُمْ"،[5] فرتّب على الاطلاع الغيبي وصاياه النافعة، وأخبر بأمراء يؤخرون الصلاة عن وقتها ثم وصاهم كيف يصنعون: "قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ: كَيْفَ أَنْتَ إِذَا كَانَتْ عَلَيْكَ أُمَرَاءُ يُؤَخِّرُونَ الصَّلاةَ عَنْ وَقْتِهَا أَوْ يُمِيتُونَ الصَّلاةَ عَنْ وَقْتِهَا! قَالَ قُلْتُ: فَمَا تَأْمُرُنِي؟ قَالَ: صَلِّ الصَّلاةَ لِوَقْتِهَا، فَإِنْ أَدْرَكْتَهَا مَعَهُمْ فَصَلِّ فَإِنَّهَا لَكَ نَافِلَةٌ"،[6] إلى سائر ما أخبر به عليه الصلاة والسلام من المغيّبات التي حصلت بها فوائد الإيمان والتصديق، والتحذير والتبشير، وغير ذلك. وهو أكثر من أن يحصى.

والثاني: عمل الصحابة رضي الله عنهم بمثل ذلك من الفراسة والكشف والإلهام والرؤيا؛ كقول أبي بكر: إنما هما أخواك وأختاك؛[7] وقول

---

[1] **صحيح البخاري**: كتاب التعبير، باب الأخذ على اليمين في النوم.

[2] **صحيح مسلم**: كتاب الإمارة، باب كراهة الإمارة بغير ضرورة.

[3] **دلائل النبوة للبيهقي**: كتاب جماع أبواب غزوة تبوك، باب قصة ثعلبة بن حاطب وما ظهر فيها من الآثار.

[4] **صحيح البخاري**: كتاب الدعوات، باب الدعاء بكثرة المال مع البركة.

[5] **سنن الترمذي**: كتاب المناقب عن رسول الله، باب في مناقب عثمان بن عفان رضي الله عنه.

[6] **صحيح مسلم**: كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب كراهية تأخير الصلاة عن وقتها المختار وما يفعله المأموم.

[7] يشير إلى قصة أبي بكر الصديق مع بنته عائشة فيما نحلها إياه، ثم مرض قبل أن تقبضه، فقال فيها: وإنما هما أخواك وأختاك فاقتسموه على كتاب الله. قالت: فقلت يا أبت والله لو كان كذا

عمر: يا سارية الجبل! فأعمل النصيحة التى أنبأ عنها الكشف؛ وقوله لمن قص عليه رؤياه أن الشمس والقمر رآهما يقتتلان، فقال: مع أيهما كنتَ؟ قال: مع القمر. قال: كنت مع الآية الممحوة، لا تلي عملا أبدا. ويكثر نقل مثل هذا عن السلف الصالح ومن بعدهم من العلماء والأولياء نفع الله بهم.

ولكن يبقى هنا النظر في شرط العمل على مقتضى هذه الأمور، والكلام فيه يحتمل بسطا فلنفرده بالكلام عليه في المسألة التالية.

المسألة الحادية عشرة

وذلك أن هذه الأمور لا يصح أن تراعى وتعتبر إلا بشرط أن لا تخرم حكُما شرعيا ولا قاعدة دينية؛ فإن ما يخرم قاعدة شرعية أو حكما شرعيا ليس بحق في نفسه، بل هو إما خيال أو وهم، وإما من إلقاء الشيطان؛ وقد يخالطه ما هو حقٌّ وقد لا يخالطه. وجميع ذلك لا يصحّ اعتباره من جهة معارضته لما هو ثابت مشروع، وذلك أن التشريع الذي أتى به رسول الله صلى الله عليه وسلم عامٌّ لا خاص، كما تقدم في المسألة قبل هذا، وأصْلُهُ لا ينخرم، ولا ينكسر له اطراد، ولا يُحَاشَى من الدخول تحت حكمه مُكلَّف. وإذا كان كذلك فكل ما جاء من هذا القبيل الذي نحن بصدده مضادًّا لما تمهَّد في الشريعة فهو فاسد باطل.

ومن أمثله ذلك مسألةٌ سُئِلَ عنها ابن رشد في حاكم شهد عنده عدلان مشهوران بالعدالة في أمر، فرأى الحاكم في منامه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال له: لا تحكم بهذه الشهادة فإنها باطل. فمثل هذا من الرؤيا

وكذا لتركته. إنما هي أسماء فمن الأخرى؟ قال: ذو بطن بنت خارجة أُرَاهَا جارية. **موطأ الإمام مالك**، كتاب: الأقضية، باب ما لا يجوز من البخل.

لا معتبر بها في أمر ولا نهي، ولا بشارة ولا نذارة، لأنها تخرم قاعدة من قواعد الشريعة. وكذلك سائر ما يأتي من هذا النوع.

وعلى هذا لو حصلت لشخص مكاشفة بأن هذا الماء المعيَّن مغصوب أو نجس، أو أن هذا الشاهد كاذب، أو أن المال لفلان مع أنه قد ثبت بالحجة الظاهرة أنه لشخص آخر، أو ما أشبه ذلك، فلا يصح له العمل على وفق ذلك الكشف ما لم يتعين سبب ظاهر، فلا يجوز له على حال ترك الماء والانتقال إلى التيمم في المثال الأول، ولا ترك قبول الشاهد في المثال الثاني، ولا الشهادة بالمال لمن حصلت له المكاشفة أنه له؛ لأن الظواهر قد تعيَّن فيها بحكم الشريعة أمرٌ آخر، فلا يتركها اعتمادا على مجرد المكاشفة أو الفراسة، كما لا يعتمد فيها على الرؤيا النومية. ولو جاز ذلك لجاز نقض الأحكام بها. بعد صدورها من القضاة. وإن ترتبت في الظاهر موجباتها، وهذا غير صحيح بحال. فكذا ما نحن فيه.

وأما ما روي أن أبا بكر رضي الله عنه أنفذ وصية رجل بعد موته برؤيا رؤيت،[1] فهي قضية عين لا تقدح في القواعد الكلية لاحتمالها، فلعل الورثة رضوا بذلك، فلا يلزم منها خرم أصل.

ومما يدل على أن الحكم يكون بما يثبت في الظاهر من حجة معتبرة

---

[1] الأمر يتعلق بالصحابي الجليل ثابت بن قيس بن شماس رضي الله عنه. وقد ورد هذا في قصة طويلة محل الشاهد منها أنه "لما كان يوم اليمامة مع خالد بن الوليد استشهد (ثابت بن قيس بن شماس) فرآه رجل من المسلمين في منامه، فقال: إني لما قُتلت انتزع درعي رجل من المسلمين وخبّأه في أقصى العسكر، وهو عنده وقد أكبّ على الدرع برمة، وجعل على البرمة رحلا، فائت الأمير فأخبره، وإياك أن تقول هذا حلم فتضيعه. وإذا أتيت المدينة فائت فقل لخليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم إن عليّ من الدين كذا وكذا، وغلامي فلان من رقيقي عتيق، وإياك أن تقول هذا حلم فتضيعه. قال: فأتاه فأخبره الخبر، فوجد الأمر على ما أخبره، وأتى أبا بكر فأخبره، فأنفذ وصيته. فلا نعلم أحدا بعد ما مات أنفذ وصيته غير ثابت بن قيس بن شماس". أخرجه الحاكم في **المستدرك على الصحيحين**، كتاب معرفة الصحابة، ذكر مناقب ثابت بن قيس بن الشماس الخزرجي الخطيب رضى الله تعالى عنه، حديث رقم (5036). وسكت عنه الحاكم والذهبي.

شرعا ما جاء في الصحيح من قوله صلى الله عليه وسلم: "إِنَّكُمْ تَخْتَصِمُونَ إِلَيَّ، وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَنْ يَكُونَ أَلْحَنَ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ فَأَقْضِيَ لَهُ عَلَى نَحْوٍ مِمَّا أَسْمَعُ مِنْهُ، فَمَنْ قَطَعْتُ لَهُ مِنْ حَقِّ أَخِيهِ شَيْئًا فَلا يَأْخُذْهُ فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ بِهِ قِطْعَةً مِنْ النَّارِ".[1] فقد قيَّد صلى الله عليه وسلم الحكم بمقتضى ما يسمع، وترك ما وراء ذلك. وقد كان كثير من الأحكام التي تجري على يديه يطَّلع على أصلها وما فيها من حق وباطل؛ ولكنه عليه الصلاة والسلام لم يحكم إلا على وفق ما سمع، لا على وفق ما علم، فلم يعتبره صلى الله عليه وسلم وهو الحجة العظمى.

وهذا أصل في منع الحاكم أن يحكم بعلمه. وقد ذهب الإمام مالك في القول المشهور عنه أن الحاكم إذا شهدت عنده العدول بأمر يعلمُ خلافَهُ وجبَ عليه الحُكم بشهادتهم، إذا لم يعلم منهم تَعمُّد الكذب؛ لأنه إذا لم يحكم بشهادتهم كان حاكما بعلمه. هذا مع كون عِلْم الحاكم مستفادا من العادات التي لا ريبة فيها، لا من الخوارق التي تداخلها أمور. وحتى من قال بصحة حكم الحاكم بعلمه فإنما بنى ذلك على العِلْم المُستفاد من العادات، لا من الخوارق.

وتأمل ما جاء في شأن المتلاعنين، إذ قال عليه الصلاة والسلام: "انْظُرُوا فَإِنْ جَاءَتْ بِهِ أَسْحَمَ أَدْعَجَ الْعَيْنَيْنِ عَظِيمَ الأَلْيَتَيْنِ خَدَلَّجَ السَّاقَيْنِ فَلا أَحْسِبُ عُوَيْمِرًا إِلا قَدْ صَدَقَ عَلَيْهَا، وَإِنْ جَاءَتْ بِهِ أُحَيْمِرَ كَأَنَّهُ وَحَرَةٌ فَلا أَحْسِبُ عُوَيْمِرًا إِلا قَدْ كَذَبَ عَلَيْهَا. فَجَاءَتْ بِهِ عَلَى النَّعْتِ الَّذِي نَعَتَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ تَصْدِيقِ عُوَيْمِرٍ فَكَانَ بَعْدُ يُنْسَبُ إِلَى أُمِّهِ".[2] فجاءت به على إحدى الصفتين وهي المقتضية للمكروه، ومع ذلك فلم يقم الحد عليها. وقد جاء في الحديث نفسه: "لَوْلا الأَيْمَانُ لَكَانَ لِي وَلَهَا شَأْنٌ"،[3] فدلّ على أن الأيمان التي أقسمتها لتبرئة نفسها هي المانعة،

---

[1] **صحيح مسلم**: كتاب الأقضية، باب الحكم بالظاهر واللحن بالحجة.

[2] **صحيح البخاري**: كتاب تفسير القرآن، باب قوله عز وجل: "والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهداء".

[3] **سنن أبي داود**: كتاب الطلاق، باب في اللعان.

وامتناعه ممّا همّ به يدلّ على أن ما تفرَّس به لا حُكم له حين شرعيّة الأيمان. ولو ثبتت دعوى الزوج بالزنا بالبينة أو بالإقرار بعد الأيمان لم تكن الأيمان دارئة للحد عنها.

فإن قيل: هذا مشكل من وجهين:

أحدهما: أنه خلاف ما نُقِل عن أرباب المكاشفات والكرامات؛ فقد امتنع أقوام عن تناول أشياء كان جائزا لهم في الظاهر تناوُلُها، اعتمادا على كشف أو إخبار غير معهود. ألا ترى إلى ما جاء عن عباس ابن المهتدي أنه تزوج امرأة، فليلة الدخول وقع عليه ندامة، فلما أراد الدنو منها زُجِر عنها، فامتنع وخرج، فبعد ثلاثة أيام ظهر لها زوج. ويروى أن بعض الصالحين كان له علامة عادية أو غير عادية يعلم بها هل هذا المتناول حلال أم لا؟ كالحارث المحاسبي حيث كان له عِرْقٌ في بعض أصابعه إذا مدّ يده إلى ما فيه شبهة تحرّك، فيمتنع منه.

وأصل ذلك حديث قصة الشاة المسمومة: "فَأَهْدَتْ لَهُ يَهُودِيَّةٌ بِخَيْبَرَ شَاةً مَصْلِيَّةً سَمَّتْهَا، فَأَكَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْهَا وَأَكَلَ الْقَوْمُ، فَقَالَ: ارْفَعُوا أَيْدِيَكُمْ فَإِنَّهَا أَخْبَرَتْنِي أَنَّهَا مَسْمُومَةٌ. فَمَاتَ بِشْرُ بْنُ الْبَرَاءِ بْنِ مَعْرُورٍ الأَنْصَارِيُّ، فَأَرْسَلَ إِلَى الْيَهُودِيَّةِ: مَا حَمَلَكِ عَلَى الَّذِي صَنَعْتِ؟ قَالَتْ: إِنْ كُنْتَ نَبِيًّا لَمْ يَضُرَّكَ الَّذِي صَنَعْتُ، وَإِنْ كُنْتَ مَلِكًا أَرَحْتُ النَّاسَ مِنْكَ. فَأَمَرَ بِهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقُتِلَتْ، ثُمَّ قَالَ فِي وَجَعِهِ الَّذِي مَاتَ فِيهِ: مَازِلْتُ أَجِدُ مِنْ الأَكْلَةِ الَّتِي أَكَلْتُ بِخَيْبَرَ، فَهَذَا أَوَانُ قَطَعَتْ أَبْهَرِي"،[1] فبنى رسول الله على ذلك القول، وانتهى هو ونهى أصحابه عن الأكل بعد الإخبار.

وهذا أيضا موافق لشرع من قبلنا، وهو شرع لنا إلا أن يرد ناسخ، وذلك في قصة بقرة بني إسرائيل إذ أُمرُوا بذبحها وضرب القتيل ببعضها، فأحياه الله وأخبر بقاتله، فرتب عليه الحكم بالقصاص، وفي قصة الخضر

[1] **سنن أبي داود**: كتاب الديات، باب فيمن سقى رجلا سما أو أطعمه فمات أيقاد منه؟

في خرق السفينة وقتل الغلام، وهو ظاهر في هذا المعنى، إلى غير ذلك مما يؤثر في معجزات الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وكرامات الأولياء رضي الله عنهم.

والثاني: أنه إذا ثبت أن خوارق العادات بالنسبة إلى الأنبياء والأولياء كالعادات بالنسبة إلينا، فكما لو دلنا أمر عادي على نجاسة الماء أو غصبه لوجب علينا الاجتناب، فكذلك هٰهنا، إذ لا فرق بين إخبارٍ من عَالَمِ الغيب أو من عَالَمَ الشهادة، كما أنه لا فرق بين رؤية البصر لوقوع النجاسة في الماء، ورؤيتها بعين الكشف الغيبي. فلا بد أن يبنى الحكم على هذا كما يبنى على ذلك. ومن فرَّق بينهما فقد أبعد.

والجواب: أن لا نزاع بيننا في أنه قد يكون العمل على وفق ما ذُكِر صوابا، وعملا بما هو مشروع على الجملة، وذلك من وجهين:

أحدهما: الاعتبار بما كان من النبي صلى الله عليه وسلم فيه، فيلحق به في القياس ما كان في معناه، إذا لم يثبت أن مثل هذا من الخوارق مختصّ بالنبي صلى الله عليه وسلم من حيث كان من الأمور الخارقة بدليل الواقع، وإنما يختص به من حيث كان معجزا. وإذا بنينا على هذا الأساس تكون قصة الخضر مما نسخ في شريعتنا، بناء على أنه لم يثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم ما يشبه هذه القصة فيُقاس عليه. وكذلك قصة البقرة منسوخة على أحد التأويلين، ومحكمة على التأويل الآخر على وفق القول المذهبي في قول المقتول: دمي عند فلان.

ومع ذلك فإن خرق السفينة قد عمل بمقتضاه بعض العلماء، بناء على ما ثبت عنده من العادات. أما قتل الغلام فلا يمكن القول به.

والثاني: على فرض أنه لا يقاس على ما كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم (وهو خلاف مقتضى القاعدة الأولى، إذ الجاري عليها العمل بالقياس)، فإننا نقول في هذه الحال إن هذه الحكايات عن الأولياء مستندة إلى نص شرعي، وهو طلب اجتناب حَزَاز القلوب الذي هو الإثم، وحَزَاز القلوب يكون بأمور لا تنحصر، فيدخل فيها هذا النمط. وقد قال عليه الصلاة والسلام: "الْبِرُّ مَا اطْمَأَنَّ إِلَيْهِ الْقَلْبُ وَاطْمَأَنَّتْ إِلَيْهِ النَّفْسُ، وَالإِثْمُ

مَا حَاكَ فِي الْقَلْبِ وَتَرَدَّدَ فِي الصَّدْرِ وَإِنْ أَفْتَاكَ النَّاسُ. قَالَ سُفْيَانُ: وَأَفْتَوْكَ"،[1] فإذًا لم يخرج هذا عن كونه مستندا إلى نصوص شرعية عند من فسَّر حَزَاز القلوب بالمعنى الأعمّ الذي لا ينضبط إلى أمر معلوم.

ولكن ليس في اعتبار مثل هذه الأمور ما يخلّ بقاعدة شرعية، وكلامنا إنما هو في مثل مسألة ابن رشد وأشباهها. وقتل الخضر الغلام على هذا لا يمكن القول بمثله في شريعتنا ألبتة. فهو حكم منسوخ. ووجه ما تقرر أنه إن كان ثَمَّ من الحكايات ما يشعر بمقتضى السؤال فعمدة الشريعة تدل على خلافه؛ فإنّ أصل الحكم بالظاهر مقطوع به في الأحكام خصوصا، وبالنسبة إلى الاعتقاد في الغير عموما أيضا؛ فإن سيّد البشر صلى الله عليه وسلم، مع إعلامه بالوحي، يُجْري الأمورَ على ظواهرها في المنافقين وغيرهم، وإنْ علم بواطنَ أحوالهم. فلم يكن علمه بالبواطن يخرجه عن جريان الظواهر على ما جرت عليه.

ولا يقال: إنما كان ذلك من قبيل ما قال: "لا يَتَحَدَّثُ النَّاسُ أَنَّ مُحَمَّدًا يَقْتُلُ أَصْحَابَهُ"،[2] فالعلة أمر آخر، لا ما زعمت. فإذا عدم ما علل به فلا حرج.

لأنا نقول: هذا من أدلّ الدليل على ما تقرّر؛ لأن فتح هذا الباب يؤدي إلى أن لا يحفظ ترتيب الظواهر؛ فإن من وجب عليه القتلُ بسبب ظاهر فالعذر فيه ظاهر واضح، ومن طلب قتله بغير سبب ظاهر بل بمجرد أمر غيبي ربما شوش الخواطر، وران على الظواهر؛ وقد فُهِمَ من الشرع سدُّ هذا الباب جملة. ألا ترى إلى باب الدعاوي المستند إلى أن: "الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِي وَالْيَمِينُ عَلَى الْمُدَّعَى عَلَيْهِ"،[3] ولم يُسْتَثْنَ من ذلك أحد، حتى إن رسول الله

---

[1] **مسند أحمد**: كتاب مسند الشاميين، باب حديث وابصة بن معبد الأسدي.

[2] **صحيح البخاري**: كتاب تفسير القرآن، باب قوله "سواء عليهم استغفرت أم لم تستغفر لهم".

[3] **سنن الترمذي**: كتاب الأحكام عن رسول الله، باب ما جاء في أن البينة على من ادعى واليمين على المدعى عليه.

احتاج إلى البيِّنة في بعض ما أنكر فيه مما كان اشتراه، ففي الحديث: "فَقَامَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حِينَ سَمِعَ نِدَاءَ الأَعْرَابِيِّ فَقَالَ: أَو لَيْسَ قَدْ ابْتَعْتُهُ مِنْكَ؟ فَقَالَ الأَعْرَابِيُّ: لا وَاللَّهِ مَا بِعْتُكَهُ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: بَلَى قَدْ ابْتَعْتُهُ مِنْكَ. فَطَفِقَ الأَعْرَابِيُّ يَقُولُ: هَلُمَّ شَهِيدًا، فَقَالَ خُزَيْمَةُ بْنُ ثَابِتٍ: أَنَا أَشْهَدُ أَنَّكَ قَدْ بَايَعْتَهُ، فَأَقْبَلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى خُزَيْمَةَ فَقَالَ: بِمَ تَشْهَدُ فَقَالَ: بِتَصْدِيقِكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَجَعَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَهَادَةَ خُزَيْمَةَ بِشَهَادَةِ رَجُلَيْنِ".[1] فما ظنك بآحاد الأمة؟ فلو ادّعى أصلح الناس على أكذب الناس لكانت البيِّنة على المدعي واليمين على من أنكر. فالاعتبارات الغيبية مُهملة بحسب الأوامر والنواهي الشرعية. ومن هنا لم يعبأ الناس من الأولياء وغيرهم بكل كشف أو خطاب خالف المشروع، بل عدوا أنه من الشيطان.

وإذا ثبت هذا فقضايا الأحوال المنقولة عن الأولياء محتملة. فنقول. مثلا. في الماء الذي كُوشِفَ صاحبه أنه نجس أو مغصوب، إنه إن كان له مندوحة عنه بأن كان بإمكانه تحصيل ماء طاهر، فله الانصراف عن الماء الأول إلى الماء الذي يعتقد أنه طاهر، وبذلك لا ينخرم أصل شرعي في الظاهر، بل يصير منتقلا من جائز إلى جائز، فلا حرج عليه؛ مع أنه لو فرضنا مخالفته لمقتضى ذلك الكشف، إعمالا للظاهر واعتمادا على الشرع في معاملته به، فلا حرج عليه ولا لوم؛ إذ ليس القصد بالكرامات والخوارق أن تخرق أمرا شرعيا، ولا أن تعود على شيء منه بالنقض؛ كيف وهي نتائج عن اتباعه. فمحال أن يُنتج المشروعُ ما ليس بمشروع، أو يعود الفرع على أصله بالنقض. هذا لا يكون ألبتة.

والجواب على السؤال الثاني: أن الخوارق وإن صارت لهم كغيرها فليس ذلك بموجب لإعمالها على الإطلاق إذا لم يثبت ذلك شرعا معمولا به. وأيضا فإن الخوارق إن جاءت تقتضي المخالفة فهي مدخولة قد شابها ما ليس بحق؛ كالرؤيا غير الموافقة، كمن يقال له: "لا تفعل كذا" وهو

[1] **سنن الترمذي**: كتاب الأقضية، باب إذا علم الحاكم صدق الشاهد الواحد يجوز له أن يحكم به.

مأمور شرعا بفعله، أو "افعل كذا" وهو منهي عنه. وكثيرا ما يقع هذا لمن لم يبن أصل سلوكه على الصواب، أو من سلك وحده بدون شيخ. ومن طالع سِيَرَ الأولياء وجدهم محافظين على ظواهر الشريعة، غير ملتفتين فيها إلى هذه الأشياء.

فإن قيل: هذا يقتضي أن لا يعمل على الكرامات والمكاشفات والفراسة، وقد بُنِيَتْ المسألةُ على أنها يُعمل عليها.

قيل: إن المنفي هنا أن يُعمل عليها بخرم قاعدة شرعية، فأما العمل عليها مع الموافقة فليس بمنفي.

حالات جواز العمل بالكرامات والفراسة

إذا تقرّر اعتبار الشرط السابق في العمل بالكرامات والمكاشفات والفراسة، فأين يسوغ العمل على وفقها؟

والجواب: أن الأمور الجائزات أو المطلوبات التي فيها سعة يجوز العمل فيها بمقتضى ما تقدم، وذلك على أوجه:

أحدها: أن يكون في أمر مباح؛ كأن يرى المُكَاشَف أن فلانا يقصده في الوقت الفلاني، أو يعرف ما قصد إليه في إتيانه من موافقة أو مخالفة، أو يطلع على ما في قلبه من حديث أو اعتقاد حق أو باطل، وما أشبه ذلك، فيعمل على التهيئة له حسبما قصد إليه، أو يتحفّظ من مجيئه إن كان قصده الشرّ، فهذا من الجائز له؛ كما لو رأى رؤيا تقتضي ذلك، لكن لا يعامله إلا بما هو مشروع، كما تقدم.

والثاني: أن يكون العمل عليها لفائدة يرجو نجاحها؛ فإن العاقل لا يُدْخِلُ على نفسه ما لعلّه يخاف عاقبته، فقد يلحقه بسبب الالتفات إليها عُجْبٌ أو غيره؛ والكرامة كما أنها خصوصية، كذلك هي فتنة واختبار، لينظر كيف تعملون. فإذا عرضت حاجة، أو كان لذلك سبب يقتضيه فلا بأس. وقد كان رسول الله يُخْبِرُ بالمغيَّبات للحاجة إلى ذلك. ومعلومٌ أنه عليه الصلاة والسلام لم يُخْبِرْ بكلِّ مغيَّبٍ اطّلع عليه، بل كان ذلك في بعض

الأوقات وعلى مقتضى الحاجات. وقد أخبر عليه الصلاة والسلام المصلين خلفه أنه يراهم من وراء ظهره "قَالَ هَلْ تَرَوْنَ قِبْلَتِي هَا هُنَا فَوَاللَّهِ مَا يَخْفَى عَلَيَّ خُشُوعُكُمْ وَلا رُكُوعُكُمْ. إِنِّي لأَرَاكُمْ مِنْ وَرَاءِ ظَهْرِي"،[1] لما لهم في ذلك من الفائدة المذكورة في الحديث. وكان يمكن أن يأمرهم وينهاهم من غير إخبار بذلك.

والثالث: أن يكون فيه تحذير أو تبشير ليستعدّ لكلٍّ عُدّته. فهذا أيضا جائز. كالإخبار عن أمر ينزل إن لم يكن كذا، أو لا يكون إن فعل كذا فيعمل على وفق ذلك، على وزان الرؤيا الصالحة، فله أن يجري بها مجرى الرؤيا؛ كما روي عن أبي جعفر بن تركان قال: كنت أجالس الفقراء فَفُتِحَ عليّ بدينار فأردت أن أدفعه إليهم، ثم قلت في نفسي: لعلي أحتاج إليه، فهاج بي وجع الضرس فقلعت سِنًّا، فوجعت الأخرى حتى قلعتها، فهتف بي هاتف: إن لم تدفع إليهم الدينار لا يبقى في فيك سِنٌّ واحدة. وعن الروذباري قال: فيَّ استقصاء في أمر الطهارة، فضاق صدري ليلة لكثرة ما صببت من الماء ولم يسكن قلبي، فقلت: يا رب عفوك! فسمعت هاتفا يقول: العفو في العلم، فزال عني ذلك.

وعلى الجملة فالشرط المتقدِّم لا محيص من اعتباره في العمل بمقتضى الخوارق. وهو المطلوب. وإنما ذكرت هذه الأوجه الثلاثة لتكون مثالا يُحتذى حذوه، وينظر في هذا المجال إلى جهته.

وقد أشار هذا النحو إلى التنبيه على أصل آخر يأتي في المسألة التالية.

المسألة الثانية عشرة

إن الشريعة كما أنها عامة في جميع المكلفين، وجارية على مختلفات أحوالهم، فهي عامة أيضا بالنسبة إلى عَالَم الغيب وعَالَم الشهادة من جهة كلّ

---

[1] **صحيح البخاري**: كتاب الصلاة، باب عظة الإمام الناس في إتمام الصلاة وذكر القبلة.

مكلَّف؛ فإليها نردّ كل ما جاءنا من جهة الباطن، كما نردّ إليها كلّ ما في الظاهر. والدليل على ذلك أشياء:

أحدها: ما تقدم في المسألة السابقة من ترك اعتبار الخوارق إلا مع موافقة ظاهر الشريعة.

والثاني: أن الشريعة حاكمة لا محكوم عليها، فلو كان ما يقع من الخوارق والأمور الغيبية حاكما عليها. بتخصيص عموم، أو تقييد إطلاق، أو تأويل ظاهر، أو ما أشبه ذلك. لكان غيرها حاكما عليها، وصارت هي محكوما عليها بغيرها، وذلك باطل باتفاق. فكذلك ما يلزم عنه.

والثالث: أن مخالفة الخوارق للشريعة دليل على بطلانها في نفسها. وذلك أن الخوارق قد تكون في ظواهرها كالكرامات وهي في الواقع ليست كذلك، بل أعمالا من أعمال الشيطان؛ كما حكى عياض عن الفقيه أبي ميسرة المالكي أنه كان ليلة بمحرابه يصلي ويدعو ويتضرع، وقد وجد رِقَّة، فإذا المحراب قد انشق وخرج منه نور عظيم، ثم بدا له وجه كالقمر، وقال له: تملأ من وجهي يا أبا ميسرة فأنا ربك الأعلى! فبصق فيه وقال له: اذهب يا لعين عليك لعنة الله.

وقد يُقال في هذه المسألة إن الخوارق لا قدرة للإنسان على كسبها ولا على دفعها؛ إذ هي مواهب من الله تعالى يختص بها من يشاء من عباده. فإذا وردت على صاحبها فلا حكم فيها للشرع وإن فرضنا أنها غير موافقة له؛ كورود الآلام والأوجاع على الإنسان بغتة، أو ورود الأفراح عليه كذلك من غير اكتساب. فكما لا توصف هذه الأشياء بحسن ولا قبح شرعا، ولا يتعلق بها حكم شرعي، كذلك في مسألة الخوارق، بل أشبه شيء بها الإغماء أو ما أشبهه، فلا حكم يتعلق به وإن فرضنا لحوق الضرر به على الغير.

والجواب: أن ما تقدم من الأدلة كاف في إثبات أصل المسألة، وما اعتُرِضَ به لا اعتراض به؛ فإن الخوارق وإن كانت لا قدرة لإنسان في كسبها ولا دفعها، فلقدرته تعلُّقٌ بأسباب هذه المسبَّبات. وقد مَرَّ أن

الأسبابَ هي التي خُوطِب المكلَّفُ بها أمرا أو نهيا، أما مسبَّباتُها فمن خلق الله تعالى. وتقدم أيضا أن ما نشأ عن الأسباب من المُسبَّبات منسوبٌ إلى المكلَّفِ حكمُهُ من جهة التّسبُّب؛ لأجل أن عادة الله في المُسبَّبات أن تكون على وزان الأسباب في الاستقامة والاعوجاج، والاعتدال والانحراف. فالخوارق مُسبَّبَات عن الأسباب التكليفية، فبقدر اتباع السُّنةَ في الأعمال وتصفيَّتها من شوائب الأكدار وغيوم الأهواء، تكون الخارقة المترتبة. فكما أنه يُعرَف من نتائج الأعمال العادية صوابُ تلك الأعمال أو عدم صوابها، كذلك ما نحن فيه. وقد قال تعالى: ﴿إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (الطور: ١٦)، وقال: ﴿هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا بِمَا كُنتُمْ تَكْسِبُونَ﴾ (يونس: ٥٢). وهو عامٌّ في الجزاء الدنيوي والأخروي.

وإذا ثبت هذا، فما ظهر في الخارقة من استقامة أو اعوجاج فمنسوبٌ إلى الرياضة المتقدِّمة. والنتائج تتبع المقدمات بلا شك. فصار الحكمُ التكليفي متعلِّقا بالخوارق من جهة مقدِّماتها، وإذ ذاك لا تخرج عن النظر الشرعي. بخلاف المرض والإغماء وأشباههما مما لا سبب له من جهة المُكلَّف، فإنه لا يتعلق به حكم تكليفي. ولو فرضنا أن المكلَّف تسبب في تحصيله لكان منسوبا إليه، ولتوجَّه التكليفُ إليه، كالسُّكر ونحوه. فحصل من هذا التقرير أن الشرع حاكم على الخوارق وغيرها، لا يخرج عن حكمه شيء منها. والله أعلم.

ومن هنا يُعلَمُ أن كل خارقة حدثت أو تحدث إلى يوم القيامة فلا يصحّ ردُّها ولا قبولها إلا بعد عرضها على أحكام الشريعة. فإن ساغت هناك فهي صحيحة مقبولة في موضعها، وإن لم تكن سائغة في الشريعة لم تُقْبَل. ويُستثنى من هذا الخوارق الصادرة على أيدي الأنبياء عليهم السلام فإنه لا نظر فيها لأحد؛ لأنها واقعة على الصحة قطعا، فلا يمكن فيها غير ذلك. ولأجل هذا حكم إبراهيم عليه السلام في ذبح ولده بمقتضى رؤياه، وقال له ابنه: ﴿يَٰٓأَبَتِ ٱفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ﴾ (الصافات: ١٠٢). وإنما النظر فيما انخرق من العادات على يد غير الأنبياء المعصومين.

وبيان عرضها أن تُفرض الخارقةُ واردة من مجاري العادات، فإن ساغ العمل بها عادة وكسبا، ساغت في نفسها، وإلاّ فلا؛ كالرجل يُكَاشَفُ بامرأة أو عورة بحيث يطلع منها على ما لا يجوز له أن يطلع عليه وإن لم يكن مقصودا له، أو يسمع نداءً يحسّ فيه بالصوت والحرف وهو يقول: أنا ربك! أو يرى صورة مكيفة مقدرة تقول له: أنا ربك! أو يرى ويسمع من يقول له: قد أحللت لك المحرمات! وما أشبه ذلك من الأمور التي لا يقبلها الحكم الشرعي على حال. ويقاس على هذا ما سواه. وبالله التوفيق.

المسألة الثالثة عشرة

لما كان التكليف مبنيًّا على استقرار عوائد المكلّفين، وجب أن يُنْظَر في أحكام العوائد، لما ينبني عليها بالنسبة إلى دخول المُكلَّف تحت حكم التكليف.

وقد ثبت أن مجاري العادات فى الوجود أمر معلوم لا مظنون؛ وأعني في كلياتها لا في خصوص الجزئيات. والدليل على ذلك أمور:

أحدها: أنه ثبت بالاستقراء أن الشرائع إنما جيء بها على وفق ذلك. فإذا نظرنا ـ مثلا ـ في شريعتنا وجدنا أن التكاليف الكلية فيها بالنسبة إلى من يُكلَّف من الخلق موضوعة على وزان واحد،[1] وعلى مقدار واحد، وعلى ترتيب واحد، لا اختلاف فيه بحسب متقدم ولا متأخر، وذلك واضح في الدلالة على أن موضوعات التكاليف ـ وهي أفعال المكلَّفين ـ كذلك. وأفعال المكلفين إنما تجري على ترتيبها إذا كان الوجود باقيا على ترتيبه. ولو اختلفت العوائد في الموجودات لاقتضى ذلك اختلاف التشريع، واختلاف

[1] فمثلا: كل مكلف مطلوب بالصلوات الخمس جزما، والصبح ركعتان للجميع، والظهر أربعة كذلك، وشرائطها وأركانها واحدة، ومبطلاتها واحدة، وآدابها واحدة. لا اختلاف في ذلك بين عصر متقدم ولا زمان متأخر. لأن العوائد التي بنى عليها الشارع تكاليفه مستقرة، فلا تكون في قرن من القرون حرجة، وفي قرن آخر ميسورة. وقس على ذلك بقية التكاليف. (عبد الله دراز)

الترتيب، واختلاف الخطاب. فلا تكون الشريعة على ما هي عليه. وذلك باطل.

والثاني: أن الإخبار الشرعي قد جاء بأحوال هذا الوجود على أنها دائمة غير مختلفة إلى قيام الساعة؛ كالأخبار عن السموات والأرض وما بينهما، وما فيهما من المنافع (كمنافع الشمس والقمر وسائر الكواكب، والماء والنار، والأرض وما عليها، والبحار وما فيها) والتصاريف (أي الأسباب والمُسبَّبات في هذه الأمور وفي أفعال الإنسان والحيوان، وما ينشأ عن ذلك) والأحوال (أي من الصحة والمرض، والموت والحياة، والملذات والشهوات، إلى غير ذلك من السُّنن الكونية التي ربط بها الخالق هذه الكائنات)، وأنّ سُنَّة الله لا تبديل لها، وأن لا تبديل لخلق الله. كما جاءت الأخبار الشرعية بإلزام الشرائع على ذلك الوزان أيضا. والإخبار الشرعي صادق، فيستحيل أن يكون الواقع على خلافه.

والثالث: أنه لولا أن اطراد العادات معلومٌ لما عُرِفَ الدينُ من أصله، فضلا عن تَعَرُّف فروعه؛ لأن الدين لا يُعرف إلا عند الاعتراف بالنبوّة، ولا سبيل إلى الاعتراف بها إلا بواسطة المعجزة، ولا معنى للمعجزة إلا أنها فعل خارق للعادة، ولا يحصل فعل خارق للعادة إلا بعد تقرير اطِّراد العادة في الحال والاستقبال كما اطردت في الماضي. وفائدة تقرُّر اطراد العادة أن الفعل المقصود به الإعجاز لو قُدِّرَ وقوعُه غير مقارن للتحدي لم يقع إلا على الوجه المعلوم في أمثاله. فإذا وقع مقترنا بالدعوة إلى التصديق بالنبوة وخارقا للعادة، عُلِم أنه لم يقع مخالفا لَمَا اطرد في العادة إلا وصاحبه صادق في دعواه النبوة. ولو كانت العادة غير معلومة لما حصل العلمُ بصدقه اضطرارا، لكن العلم حاصل، فدلّ على أن ما انبنى عليه العلمُ معلومٌ أيضا. وهو المطلوب.

فإن قيل: هذا مُعَارَض بما يدلّ على أن اطراد العوائد غير معلوم، بل إن كان موجودا، فهو مظنون فقط، والدليل على ذلك أمران:

أحدهما: أن استمرارَ أمرٍ في العالم مساوٍ لابتداء وجوده؛ لأن

الاستمرار إنما هو بالإمداد المستمر، والإمدادُ ممكنٌ أن لا يوجد، كما أن استمرار العدم على الموجود في الزمن الأول كان ممكنا، فلما حصل أحدُ طرفي الإمكان مع جواز بقائه على أصل العدم، فكذلك وجودُه في الزمان الثاني ممكن، وعدمه كذلك. فإذا كان كذلك فكيف يصحُّ ـ مع إمكان عدم استمرار وجوده ـ العلمُ باستمرار وجوده؟ هل هذا إلا عين المحال؟

والثاني: أن خوارق العادات في الوجود غير قليل، بل ذلك كثير، ولا سيما ما جرى على أيدي الأنبياء عليهم السلام من ذلك. وكذلك ما انخرق للأولياء من هذه الأمة وفي الأمم قبلها من العادات. والوقوعُ زائدٌ على مجرَّد الإمكان، فهو أقوى في الدلالة. فإذاً لا يصحّ أن يكون مجاري العادات معلومة ألبتة.

فالجواب عن الأول: أن الجواز العقلي غير مُندفع عقلا، وإنما اندفع بالسمع القطعي. وإذا اندفع بالسمع ـ وهو جميع ما تقدم من الأدلة ـ لم يُفِدْ حكمُ الجواز العقلي. وليس في هذا تعارض؛ لأن الجواز العقلي هنا باقٍ على حكمه في أصل الإمكان، والامتناع السمعي راجع إلى الوقوع. وكم من جائزٍ غيرُ واقعٍ. وكذلك نقولُ العالم كان قبل وجوده ممكنا أن يبقى على أصله من العدم ويمكن أن يوجد، فنسبة استمرار العدم عليه أو إخراجه إلى الوجود من جهة نفسه نسبة واحدة، وقد كان من جهة علم الله فيه لا بد أن يوجد، فواجبٌ وجودُهُ ومحالٌ استمرارُ عدمِهِ، وإن كان في نفسه ممكن البقاء على أصل العدم. ولذلك قالوا: من الجائز تنعيمُ من مات على الكفر، وتعذيبُ من مات على الإسلام؛ ولكن هذا الجائز محالُ الوقوع من جهة إخبار الله تعالى أن الكفار هم المعذَّبون، وأن المسلمين هم المنعمّون. فلم يتوارد الجواز والامتناع والوجوب على مرمى واحد. كذلك هٰهنا. فالجوازُ من حيث نفس الجائز، والوجوب أو الامتناع من حيث أمر خارج. فلا يتعارضان.

والجواب عن الثاني: أنا قدمنا القول إن العلمَ المحكومُ به على العادات إنما هو في كليات الوجود لا في جزئياته. وما اعتُرِضَ به من باب

الأمور الجزئية التى لا تخرم كلية؛ ولذلك لم يُدْخِل ذلك على أرباب العوائد شكًّا ولا توقُّفًا في العمل على مقتضى العادات ألبتة. ولولا استقرار العلم بالعادات لما ظهرت الخوارق كما تقدم بيانه. وهو من أنبل الأدلة على العلم بمجاري العادات.

فلا يقدح انخراق بعض جزئيات العادات في علمنا باستمرار العادات الكلية، كما إذا رأينا عادة جرت في جزئية من هذا العالم في الماضي والحال، غلب على ظنوننا أيضا استمرارها في الاستقبال، وجاز عندنا خرقها بدليل انخراق ما انخرق منها، ولا يقدح ذلك في علمنا باستمرار العاديات الكلية. وهكذا حكم سائر مسائل الأصول. ألا ترى أن العمل بالقياس قطعي، والعمل بخبر الواحد قطعي، والعمل بالترجيح عند تعارض الدليلين الظنيين قطعي، إلى أشباه ذلك، فإذا جئت إلى قياس مُعيَّن لتعمل به كان العمل ظنيا، أو أخذت في العمل بخبر واحد معين وجدته ظنيا لا قطعيا، وكذلك سائر المسائل، ولم يكن ذلك قادحا في أصل المسألة الكلية. وهذا كله ظاهر.

المسألة الرابعة عشرة

العوائد المستمرة

العوائد المستمرة ضربان:

أحدهما: العوائد الشرعية التى أقرّها الدليل الشرعي أو نفاها؛ ومعنى ذلك أن يكون الشرع أمر بها إيجابا أو ندبا، أو نهى عنها كراهة أو تحريما، أو أَذنَ فيها فعلا وتركا. **والثاني**: هي العوائد الجارية بين الخلق بما ليس في نفيه ولا إثباته دليل شرعي.

1. العوائد الشرعية التي أقرها الدليل الشرعي أو نفاها:

هذه العوائد ثابتة أبدا، كسائر الأمور الشرعية. ومثال ذلك الأمر بإزالة النجاسات وطهارة التأهُّب للصلاة والطواف، وستر العورات، وما أشبه ذلك من العوائد الجارية في الناس، إما حسنة عند الشارع أو قبيحة،

فإنها من جملة الأمور الداخلة تحت أحكام الشرع. فلا تبديل لها وإن اختلفت آراء المكلَّفين فيها. فلا يصحّ أن ينقلب الحسن فيها قبيحا، ولا القبيح حسنا، حتى يُقال مثلا: إن كشف العورة الآن ليس بعيب ولا قبيح فلنجزه، أو غير ذلك، إذْ لو صحّ مثلُ هذا لكان نسخا للأحكام المستقرة المستمرة، والنسخ بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم باطل. فرفعُ العوائد الشرعية باطل.

2. العوائد الجارية بين الخلق بما ليس في نفيه ولا إثباته دليل شرعي:

وهذه العوائد قد تكون ثابتة، وقد تتبدل. ومع ذلك فهي أسباب لأحكام تترتب عليها.

فالعوائد الثابتة مثل وجود شهوة الطعام والشراب، والجماع والنظر، والكلام، والبطش، والمشي، وأشباه ذلك. وإذا كانت أسبابًا لمسبَّبات حَكَمَ بها الشارعُ فلا إشكال في اعتبارها والبناء عليها والحُكْمِ على وفقها دائما.

العوائد المتبدلة

العوائد المتبدلة أنواع، منها:

1. ما يكون متبدِّلا في العادة من حُسْنٍ إلى قُبْحٍ، وبالعكس؛ مثل كشف الرأس فإنه يختلف بحسب البقاع في الواقع، فهو لذوي المروءات قبيح في البلاد المشرقية، وغير قبيح في البلاد المغربية، فالحكمُ الشرعي يختلف لاختلاف ذلك، فيكون عند أهل المشرق قادحا في العدالة، وعند أهل المغرب غير قادح.

2. اختلاف الناس في التعبير عن مقاصدهم، حيث يتغير معنى العبارة من معنى إلى آخر، إما بالنسبة إلى اختلاف الأمم كالعرب مع غيرهم، أو بالنسبة إلى الأمة الواحدة؛ كاختلاف العبارات بحسب اصطلاح أرباب الصنائع في صنائعهم مع اصطلاح جمهور الناس، أو بالنسبة إلى غلبة الاستعمال في بعض المعاني، حتى صار ذلك اللفظ إنما يسبق منه إلى الفهم معنى ما، وقد كان يُفهمُ منه قبل ذلك شيء آخر، أو

كان مشتركا فاختص، وما أشبه ذلك. وفي هذه الحال يتنزّل الحكم أيضا على ما هو معتادٌ فيه، بالنسبة إلى من اعتاده دون من لم يعتده. وهذا المعنى يجري كثيرا في الأيمان والعقود والطلاق كناية وتصريحا.

3. ما يختلف في الأفعال في المعاملات ونحوها؛ كما إذا كانت العادة في النكاح قبض الصداق قبل الدخول، أو في البيع الفلاني أن يكون بالنقد لا بالنسيئة، أو بالعكس، أو إلى أجل كذا دون غيره. فالحكم أيضا جار على ذلك حسبما هو مسطور فى كتب الفقه.

4. ما يختلف بحسب أمور خارجة عن المكلَّف؛ كالبلوغ فإنه يعتبرُ فيه عوائد الناس من الاحتلام أو الحيض، أو بلوغ سنّ من يحتلم أو من تحيض. وكذلك الحيض يُعتبر فيه إما عوائدُ الناس بإطلاق، أو عوائدُ لذَاتِ المرأة أو قراباتها، أو نحو ذلك. فيحكم لهم شرعا بمقتضى العادة في ذلك الانتقال.

5. ما يكون في أمور خارقة للعادة؛ كبعض الناس تصير له خوارق العادات عادة. فإن الحكم عليه يتنزّل على مقتضى عادته الجارية له المطردة الدائمة، بشرط أن تصير العادة الأولى الزائلة لا ترجع إلا بخارقة أخرى؛ كالبائل أو المتغوط من جرح حدث له حتى صار المخرج المعتاد في الناس بالنسبة إليه في حُكم العدم، أما إن لم يصر كذلك فالحكم للعادة العامة.

وقد يكون الاختلاف من أوجه غير هذه، ومع ذلك فالمعتبر فيها من جهة الشرع أنفس تلك العادات، وعليها تتنزل أحكامه، لأن الشرع إنما جاء بأمور معتادة، جارية على أمور معتادة كما تقدّم بيانه.

واعلم أن ما جرى ذكره هنا من اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد، ليس في الحقيقة باختلاف في أصل الخطاب؛ لأن الشرع موضوع على أنه دائم أبدي لو فرض بقاء الدنيا من غير نهاية، والتكليف كذلك، فلم يحتج في الشرع إلى مزيد. وإنما معنى الاختلاف أن العوائد إذا اختلفت رجعت كل عادة إلى أصل شرعي يُحْكَمُ به عليها؛ كما في البلوغ مثلا، فإن الخطاب التكليفي مرتفع عن الصبي ما كان قبل البلوغ، فإذا بلغ وقع عليه

التكليف. فسقوط التكليف قبل البلوغ، ثُمّ ثبوتُه بعده ليس باختلاف في الخطاب، وإنما وقع الاختلاف في العوائد أو في الشواهد. وكذلك الحكم بعد الدخول بأن القول قول الزوج في دفع الصداق بناء على كون العادة الجارية أن الصداق يتم دفعه قبل الدخول، وأن القول قول الزوجة بعد الدخول أيضا بناء على نسخ تلك العادة، إذا صارت العادة الجارية عند قوم تأخير دفع الصداق إلى ما بعد الدخول، فجميع هذا ليس باختلاف في حكم، بل الحكم أن الذي ترجح جانبه بمعهود أو أصل فالقول قوله بإطلاق؛ لأنه مدعى عليه. وهكذا سائر الأمثلة. فالأحكام ثابتة تتبع أسبابها حيث كانت بإطلاق. والله أعلم.

المسألة الخامسة عشرة

العوائد الجارية ضرورية الاعتبار شرعا، كانت شرعية في أصلها أو غير شرعية، أي سواء كانت مقرَّرة بالدليل شرعا أمرا أو نهيا أو إذنا، أم لا.

أما المقررة بالدليل فأمرها ظاهر. وأما غيرها فلا يستقيم إقامة التكليف إلا بذلك لوجوه:

أحدها: أن العادة جرت بأن الزجر سبب الانكفاف عن المخالفة؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ﴾ (البقرة: ١٧٩)، فلو لم تُعتبَر العادة شرعا لم ينحتم القصاص ولم يُشرع؛ إذ كان يكون شرعا لغير فائدة. وذلك مردود بقوله: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ﴾ (البقرة: ١٧٩)، وكذلك البذر سبب لنبات الزرع، والنكاح سبب للنسل، والتجارة سبب لنماء المال عادة، وما أشبه ذلك مما يدل على وقوع المُسبَّبات عن أسبابها دائما. فلو لم تكن المُسبَّباتُ مقصودة للشارع في مشروعية الأسباب لكان خلافا للدليل القاطع. فكان ما أدى إليه باطلا.

ووجه ثان: وهو ما تقدم في مسألة العلم بالعاديات، فإنه جار هٰهنا.

ووجه ثالث: وهو أنه لما قطعنا بأن الشارع جاء باعتبار المصالح، لزم

القطع بأنه لا بد من اعتباره العوائد، لأنه إذا كان التشريع على وزان واحد، دلّ على جريان المصالح على ذلك، لأن أصل التشريع سببُ المصالح، والتشريع دائم كما تقدم، فالمصالح كذلك. وهو معنى اعتباره للعادات في التشريع.

ووجه رابع: وهو أن العوائد لو لم تُعتبر لأدى إلى تكليف ما لا يُطاق، وهو غير جائز أو غير واقع. وذلك أن الخطاب إما أن يُعتبر فيه العلم والقدرة على المُكلَّف به وما أشبه ذلك من العاديات المُعتبَرة في توجُّه التكليف، أوْ لا. فإن اعتُبر فهو ما أردنا. وإن لم يعتبر فمعنى ذلك أن التكليف متوجِّه على العالِم والقادِر، وعلى غير العالِم والقادِر، وعلى من له مانع، ومن لا مانع له. وذلك عينُ تكليف ما لا يُطاق. والأدلة على هذا المعنى واضحة كثيرة.

حكم انخراق العادات

وإذا كانت العوائد معتبرة شرعا فلا يقدح في اعتبارها انخراقها ما بقيت عادةً على الجملة. ومعنى انخراقها أنها تزول بالنسبة إلى جزئي، فيخلفها في الموضع حالة إما من حالات الأعذار المعتادة في الناس، أو من غير ذلك. فإن كانت منخرقة بعذر فالموضع للرخصة؛ وإن كانت من غير ذلك، فإما إلى عادة أخرى دائمة بحسب الوضع العادي، كما في البائل من جرح صار معتادا. فهذا راجع إلى حكم العادة الأولى، لا إلى حكم الرُّخَص كما تقدم. وإما إلى غير عادة، أو إلى عادة لا تخرم العادة الأولى.

فإن انخرقت إلى عادة أخرى لا تخرم العادة الأولى، فظاهر أيضا اعتبارها، لكن على وجه راجع إلى باب الترخُّص؛ كالمرض المعتاد، والسفر المعتاد بالنسبة إلى جمع الصلاتين والفطر والقصر. ونحو ذلك.

وإن انخرقت إلى غير معتاد: فهل يكون لها حكمها في نفسها، أو تجري عليها أحكام العوائد التي تناسبها؟ لا بد من تمثيلها أوّلاً، ثم النظر في مجاري تلك الأحكام في الخوارق.

فمن ذلك توقُّف عمر ابن عبد العزيز رضي الله عنه عن إكراه من منع الزكاة، وقوله لمن كتب له بذلك: دعوه. وقصة ربعيّ بن حِراش حين طلب الحجاج ابنه ليقتله، فسأله الحجاج عن مكان ابنه فأخبره، والأب عارف بما يُراد من ابنه. وقصة أبي حمزة الخراساني حين وقع في البئر ثم سدّ رأسها عليه ولم يستغث. ومنه دخول البرية بلا زاد، ودخول الأرض التي فيها سباع، وكلاهما من الإلقاء باليد إلى التهلكة.

فالذي يقال في هذا الموضع . بعد العلم بأن ما خالف الشريعة غير صحيح . أن هذه الأمور لا ينبغي حملها على المخالفة أصلاً مع ثُبوت دين أصحابها وورعهم وفضلهم وصلاحهم، بناء على الأخذ بتحسين الظن في أمثالهم، وإنما يُنظَر فيها بناء على أنها جارية على ما يسوغ شرعا. وعند ذلك فلا يخلو ما بنوا عليه أن يكون غريبا من جنس العادي، أو لا يكون من جنسه.

1. أن يكون غريبا من جنس العادي

فإن كان كذلك لحق بجنس أحكام العادات. ومثاله أمر عمر بترك مانع الزكاة، لعله كان نوعا من الاجتهاد؛ إذ عامَلَهُ معاملة المغفلين المطرحين في قواعد الدين، ليزدجر بنفسه وينتهي عما همَّ به. وكذلك وقع؛ فإنه راجع نفسه وأدى الزكاة الواجبة عليه. لا أنه أراد تركه جملة، بل ليزجره بذلك أو يختبر حاله، حتى إذا أَصرَّ على الامتناع أقام عليه ما يُقام على الممتنعين.

ومثل ذلك قصة ربعي بن حراش؛ فإنه حُكي عنه أنه لم يكذب قط، فلذلك سأله الحجاج عن ابنه. والصدق من عزائم العلم؛ وإنما جواز الكذب رخصة يجوز أن لا يعمل بمقتضاها، بل الصدق أعظم أجرا؛ كما في النطق بكلمة الكفر وهي رأس الكذب، وقد قال الله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَكُونُواْ مَعَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴾ (التوبة: ١١٩) بعد ما أخبر به من قصة الثلاثة الذين خُلِّفوا، فمدحهم الله بالتزام الصدق في موطن هو مظنة للرخصة، ولكن أحمدوا أمرهم في طريق الصدق، بناء على أن الأمن في

طريق المخافة مرجو. وقد قيل: عليك بالصدق حيث تخاف أنه يضرك فإنه ينفعك. ودع الكذب حيث ترى أنه ينفعك فإنه يضرك. وهو أصل صحيح شرعي.

ومثله قصة أبي حمزة من باب الأخذ بعزائم العلم؛ فإنه عقد على نفسه أن لا يعتمد على غير الله، فلم يترخص، وهو أصل صحيح. وقد نُقِلَ عنه أنه سمع أن أناسا قالوا: "يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا قَدْ بَايَعْنَاكَ فَعَلامَ نُبَايِعُكَ؟ قَالَ: أَنْ تَعْبُدُوا اللَّهَ وَلا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا، وَتُصَلُّوا الصَّلَوَاتِ الْخَمْسَ، وَتَسْمَعُوا وَتُطِيعُوا، وَأَسَرَّ كَلِمَةً خَفِيَّةً قَالَ: وَلا تَسْأَلُوا النَّاسَ شَيْئًا. قَالَ: فَلَقَدْ كَانَ بَعْضُ أُولَئِكَ النَّفَرِ يَسْقُطُ سَوْطُهُ فَمَا يَسْأَلُ أَحَدًا أَنْ يُنَاوِلَهُ إِيَّاهُ"،[1] فقال أبو حمزة: ربّ إن هؤلاء عاهدوا نبيك إذْ رأوه، وأنا أعاهدك أن لا أسأل أحدا شيئا أبدا. فخرج حاجًّا من الشام يريد مكة، إلى آخر الحكاية. وهذا أيضا من قبيل الأخذ بعزائم العلم، إذ عقد على نفسه مثل ما عقد من هو أفضل منه، فليس بجار على غير الأصل الشرعي. ودلّ على خصوص مسألته قوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُۥٓ﴾ (الطلاق: ٣)، ووكالة الله أعظم من وكالة غيره، وقد قال هود عليه الصلاة والسلام: ﴿فَكِيدُونِي جَمِيعًا ثُمَّ لَا تُنظِرُونِ ۝٥٥ إِنِّي تَوَكَّلْتُ عَلَى ٱللَّهِ رَبِّي وَرَبِّكُم﴾ (هود: ٥٥ — ٥٦). ولما عقد أبو حمزة عقدا طُلِبَ بالوفاء، لقوله تعالى: ﴿وَأَوْفُواْ بِعَهْدِ ٱللَّهِ إِذَا عَٰهَدتُّمْ﴾ (النحل: ٩١).

وكذلك دخول الأرض التي فيها سباع، ودخول البرية بلا زاد فقد تبين في كتاب الأحكام أن من الناس من يكون وجودُ الأسباب وعدمُها عندهم سواء؛ فإن الله هو مُسبِّب الأسباب وخالقُ مُسبَّباتِها. فمن كان هذا حاله فالأسباب عنده كعدمها، فلم يكن له مخافة من مخوف مخلوق، ولا رجاء في مرجو مخلوق؛ إذ لا مخوف ولا مرجو إلا الله. فليس هذا إلقاء باليد إلى التكهله، وإنما كان يكون كذلك لو حصل في اعتقاده أنه إن لم يتزود هلك، وإن قارب السبع هلك، وأما إذا لم يحصل ذلك فلا. على أنه

---

[1] **سنن أبي داود**: كتاب الزكاة، باب كراهية المسألة.

قد شرط الغزالي في دخول البرية بلا زاد اعتياد الصبر والاقتيات بالنبات.

وكل هذا راجع إلى حكم عادي. ولعلك تجد مخرجا في كل ما يظهر على أيدي الأولياء الذين ثبتت ولايتهم، بحيث يرجع إلى الأحكام العادية، بل لا تجده إن شاء الله إلا كذلك.

2. أن يكون غريبا من غير جنس العادي

إن كان ما بنوا عليه من غير جنس العادي، كالمكاشفة، فهل يكون حكمهم فيه حكم أهل العادات الجارية، بحيث يُطلبون بالرجوع إلى ما عليه الناس؟ أم يُعامَلُون معاملة أخرى خارجة عن أحكام أهل العوائد الظاهرة في الناس، وإن كانت مُخَالِفة في الظاهر؛ لأنها في تحقيق الكشف الغيبي مُوافِقَة لا مُخَالِفة؟

الجواب: أن الذي يطّرد. بحسب ما ثبت في المسألة الثانية عشرة وما قبلها . أن لا يكون حُكمهم مختصًّا، بل يُردُّون إلى أحكام أهل العوائد الظاهرة، ويطلبهم المربي بذلك حتما. وقد مرّ ما يُسْتَدَلّ به على ذلك. ومن الدليل عليه أيضا أوجه:

أحدها: أن الأحكام لو وُضِعَت على حكم انخراق العوائد لم تنتظم لها قاعدة، ولم يرتبط لحكمها مُكلَّف إذ كانت؛ لكون الأفعال كلِّها داخلة تحت إمكان الموافقة والمخالفة، فلا وجه إلا ويمكن فيه الصحة والفساد. فلا حكم لأحد على فعل من الأفعال بواحد منهما على البت. وعند ذلك لا يُحكم بترتُّب ثواب ولا عقاب، ولا إكرام ولا إهانة، ولا حقن دم ولا إهداره، ولا إنفاذ حكم من حاكم. وما كان هكذا فلا يصح أن يشرع مع فرض اعتبار المصالح، وهو الذي انبنت الشريعة عليه.

والثاني: أن الأمور الخارقة لا تطرد حتى تصير حكما يبنى عليه؛ لأنها مخصوصة بقوم مخصوصين، وإذا اختصت لم تجر مع غيرهم، فلا تكون قواعد الظواهر شاملة لهم، كما أنها أيضا لا تجري فيما بينهم وبين غيرهم ممن ليس منهم؛ إذ لا يصح أن يُحكم بمقتضى الخوارق على من ليس من أهلها.

وإذا قلنا بجواز معاملة أهل الخوارق بمعاملة خارجة عن أحكام أهل العوائد الظاهرة في الناس، مع كون تلك الخوارق مخصوصة بقوم مخصوصين ولا تطرد في عامة الناس، فإن ذلك يكون مخالفا لما تقدّم البرهان عليه من أن الشريعة عامة، وأحكامها عامة على جميع الخلق وفي جميع الأحوال. وقد ثبت عموم الشريعة، فما خالف ذلك فغير صحيح.

فلا فعل يخالف ظاهرُه ظاهرَ الشرع إلا والسابق إلى بادىء الرأي منه أنه عصيان. فلا يصحّ مع هذا أن يثبت أن هذا الفعل الخارق الذي لا يجري على ظاهر الشرع مشروعٌ.

والثالث: أنه لو صح اختصاص أهل الخوارق بحكم خاص لكان أولى الخلق بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم الصحابة رضي الله عنهم من بعده. ولم يقع منه عليه الصلاة والسلام شيء من ذلك، إلا ما نصّت شريعتُه عليه مما خُصَّ به ولم يُعَدَّ إلى غيره. وما سوى ذلك فقد أنكر على من قال له: "يُحِلُ اللهُ لِرَسُوُلِهِ مَا شَاَء"،[1] ومن قال: "إِنَّكَ لَسْتَ مِثْلَنَا قَدْ غَفَرَ اللَّهُ لَكَ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ، فَغَضِبَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَالَ: وَاللَّهِ إِنِّي لأَرْجُو أَنْ أَكُونَ أَخْشَاكُمْ لِلَّهِ وَأَعْلَمَكُمْ بِمَا أَتَّقِي".[2] وقد كان عليه الصلاة والسلام يُستشفى به وبدعائه ولم يثبت أنه مسّ بشرة أنثى ممن ليست بزوجة له أو ملك يمين، وكانت النساء يبايعنه

---

[1] تمام الحديث: "أن رجلا قبل امرأته وهو صائم فوجد من ذلك وجدا شديدا، فأرسل امرأته تسأل عن ذلك، فدخلت على أم سلمة أم المؤمنين فأخبرتها، فقالت أم سلمة: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقبل وهو صائم، فرجعت المرأة إلى زوجها فأخبرته، فزاده ذلك شرا وقال: لسنا مثل رسول الله صلى الله عليه وسلم، يحل الله لرسوله ما شاء. فرجعت المرأة إلى أم سلمة فوجدت رسول الله صلى الله عليه وسلم عندها، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ما بال هذه المرأة؟"؟ فأخبرته أم سلمة، فقال: "ألا أخبرتيها أني أفعل ذلك؟"، فقالت أم سلمة: قد أخبرتها فذهبت إلى زوجها فأخبرته، فزاده ذلك شرا وقال: لسنا مثل رسول الله صلى الله عليه وسلم، يحل الله لرسوله ما شاء، فغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم قال: "والله إني لأتقاكم لله وأعلمكم بحدوده". **معرفة السنن والآثار للبيهقي**: كتاب الصيام، باب القبلة للصائم.

[2] **موطأ مالك**: كتاب الصيام، باب ما جاء في صيام الذي يصبح جنباً في رمضان.

ولم تمسّ يدُه يدَ أنثى قطّ؛ ولكن كان يعمل في الأمور على مقتضى الظواهر وإن كان عالما بالبواطن. وقد مرّ بيان أشياء من هذا في القضاء وفي موقفه من المنافقين. وهو صلى الله عليه وسلم هو الذي قعَّد القواعد ولم يستثن وليا من غيره. وقد كان حقيقا بذلك لو نزل الحكم على استثناء الولي وأصحاب الخوارق، وكذلك الصحابة والتابعون لهم بإحسان، وهم الأولياء حقا، والفضلاء صدقا.

وفي قصة الربيِّع بيان لهذا، ففي الحديث: "أَنَّ الرُّبَيِّعَ ـ وَهِيَ ابْنَةُ النَّضْرِ ـ كَسَرَتْ ثَنِيَّةَ جَارِيَةٍ، فَطَلَبُوا الأَرْشَ وَطَلَبُوا الْعَفْوَ فَأَبَوْا، فَأَتَوْا النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَمَرَهُمْ بِالْقِصَاصِ، فَقَالَ أَنَسُ بْنُ النَّضْرِ: أَتُكْسَرُ ثَنِيَّةُ الرُّبَيِّعِ يَا رَسُولَ اللَّهِ! لا، وَالَّذِي بَعَثَكَ بِالْحَقِّ لا تُكْسَرُ ثَنِيَّتُهَا، فَقَالَ: يَا أَنَسُ كِتَابُ اللَّهِ الْقِصَاصُ، فَرَضِيَ الْقَوْمُ وَعَفَوْا، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ مِنْ عِبَادِ اللَّهِ مَنْ لَوْ أَقْسَمَ عَلَى اللَّهِ لأَبَرَّهُ"،[1] فبيّن أن ذلك القَسَم قد أبرَّهُ الله، ولكن لم يحكم به حتى ظهر له دليل ظاهر وهو العفو، والعفو منتهض في ظواهر الحكم سببا لإسقاط القصاص.

والرابع: أن الخوارق في الغالب إذا جرت أحكامها معارضة للضوابط الشرعية فلا تنتهض أن تثبت ولو استثناءات للضرورة الشعرية؛ لأن القول بذلك إعمالٌ لمخالفة المشروعات، ونقضٌ لمصالحها الموضوعات. ألا ترى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد كان عالما بالمنافقين وأعيانهم، وكان يعلم منهم فسادا في أهل الإسلام، ولكن كان يمتنع من قتلهم لمعارضٍ هو أرجحُ في الاعتبار، فقال: "لا يَتَحَدَّثُ النَّاسُ أَنَّ مُحَمَّدًا يَقْتُلُ أَصْحَابَهُ".[2] فمثل هذا الفعل منه صلى الله عليه وسلم يؤكد إلغاء جريان أحكام الخوارق على أصحابها؛ حتى لا يعتقد من لا خبرة له أن للصوفية شريعة أخرى. وحاش لله أن يكون أولياءُ الله إلا برآء من

[1] **صحيح البخاري**: كتاب تفسير القرآن، باب "يأيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر".

[2] **صحيح البخاري**: كتاب تفسير القرآن، باب قوله: "سواء عليهم أستغفرت لهم أم لم تستغفر لهم".

ادعاء الخروج عن أحكام الشريعة وعوائدها الظاهرة في الناس. غير أن الكلام جرى إلى الخوض في هذا المعنى. فقد عُلِمَ منهم المحافظةُ على حدود الشريعة ظاهرا وباطنا، وهم القائمون بأحكام السُّنَّة على ما ينبغي، المحافظون على اتباعها، لكن انحراف الفهم عنهم في هذه الأزمنة وفيما قبلها طرَّق في أحوالهم ما طرَّق. ولأجله وقع البحث في هذه المسائل، حتى يتقرَّر بحول الله ما يُفهَم به عنهم مقاصدُهُم، وما تُوزَن به أحوالهُم، حسبما تعطيه حقيقة طريقتهم المثلى. نفعهم الله ونفع بهم.

ثم نرجع إلى تمام المسألة، فنقول: وليس الاطلاع على المُغيَّبات ولا الكشفُ الصحيحُ بالذي يمنع من الجريان على مقتضى الأحكام العادية. والقدوةُ في ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم ما جرى عليه السلف الصالح. وكذلك القولُ في انخراق العادات لا ينبغي أن يُبنى عليها في الأحكام الظاهرة. وقد كان عليه الصلاة والسلام معصوما؛ لقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَعۡصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ﴾ (المائدة: ٦٧)، ولا غاية وراء هذا، ومع ذلك فقد كان صلى الله عليه وسلم يتحصّن في الحرب بالدِّرْع والمِغْفَر، ويتوقَّى ما تقتضي العادة أن يُتَوَقَّى، ولم يكن ذلك نزولا عن رتبته العليا إلى ما دونها، بل هي أعلى.

وما ذُكِر من استواء العوائد وعدمها بالنسبة إلى قدرة الله تعالى، فذلك أيضا غير مانع من إجراء أحكام العوائد على مقتضاها. وقد تقدم بيان أن الصحابة رضي الله عنهم قد كانوا حازوا رتبة التوكل، وتيقَّنوا أن النِّعَم في حقيقتها من المُنْعِم لا من السبب، ومع ذلك فلم يتركوا الدخول في الأسباب العادية التي نُدِبُوا إليها من قبل الشارع، ولم يتركهم النبي صلى الله عليه وسلم مع الحالة التي تُسْقط حُكْم الأسباب وتقضي بانخرام العوائد. فدلّ ذلك على أن الأخذ بالأسباب والجريان على أحكام العوائد هي العزائم التى جاء الشرع بها؛ لأن حال انخراق العوائد ليس بمقام يُقَامُ فيه، وإنما محلُّه محلُّ الرُّخصة كما تقدم ذكره. ألا ترى إلى ما جاء في الحديث: "قَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَعْقِلُهَا وَأَتَوَكَّلُ أَوْ أُطْلِقُهَا وَأَتَوَكَّلُ؟ قَالَ: اعْقِلْهَا وَتَوَكَّلْ".[1] وقد كان المُكَمَّلُون من الصوفية يدخلون في الأسباب تأدُّبًا

---

[1] **سنن الترمذي**: كتاب صفة القيامة والرقائق والورع عن رسول الله.

بآداب رسول الله صلى الله عليه وسلم، ونظرا إلى أن وضع الله تعالى أحوال الخلق على العوائد الجارية يوضِّحُ أن المقصود الشرعي الدخول تحت أحكام العوائد، ولم يكونوا ليتركوا الأفضل إلى غيره.

وأما قصة الخِضْر عليه السلام في قتله الغلام، فهي إما لكونه نبيًّا ـ كما ذهب إليه جماعة من العلماء ـ ويدلّ عليه قوله: ﴿وَمَا فَعَلْتُهُۥ عَنْ أَمْرِى﴾ (الكهف: ٨٢)، ومعلوم أنه يجوز للنبيّ أن يحكم بمقتضى الوحي من غير إشكال. أو ـ على تسليم القول بأنه لم يكن نبيا ـ لأنها قضية عين ولأمر ما، وليست جارية على شرعنا. والدليل على ذلك أنه لا يجوز في هذه الملة لوليٍّ ولا لغيره ممن ليس بنبيٍّ أن يقتل صبيًّا لم يبلغ الحلم، وإن علم أنه طُبِعَ كافرًا، وأنه لا يؤمن أبدا، وأنه إن عاش أرهق أبويه طغيانا وكفرا؛ وإن أُذِنَ له من عَالَمِ الغيب في ذلك؛ لأن الشريعة قد قررت الأمر والنهي. وإنما الظاهر في تلك القصة أنها وقعت على مقتضى شريعة أخرى، وعلى مقتضى عتاب موسى عليه السلام وإعلامه أن ثَمّ علمًا آخر وقضايا أُخر لا يعلمها هو. والحاصل أنه ليس كل ما اطّلع عليه الوليُّ من الغيوب يسوغُ له شرعا أن يعمل عليه، بل هو على ضربين:

أحدهما: ما خالف العملُ به ظواهرَ الشريعة من غير أن يصحَّ ردُّهُ إليها. فهذا لا يصحّ العملُ عليه ألبتة. **والثاني**: ما لم يخالف العملُ به شيئا من الظواهر، أو إن ظهر منه خلافٌ فيرجع بالنظر الصحيح إليها. فهذا يسوغ العمل عليه. وقد تقدَّم بيانُه. فهذا هو الطريق الصواب، وعليه يربِّي المُربِّي، وبه يعلِّق هِمَمَ السالكين، تأسيًّا بسيِّد المتبوعين رسول الله صلى الله عليه وسلم. والله أعلم.

المسألة السادسة عشرة

العوائد بالنسبة إلى وقوعها في الوجود ضربان:

أحدهما: العوائد العامة التي لا تختلف بحسب الأعصار والأمصار والأحوال، كالأكل والشرب، والفرح والحزن، والنوم واليقظة، والميل إلى

الملائم والنفور عن المنافر، وتناول الطيبات والمستلذات، واجتناب المؤلمات والخبائث، وما أشبه ذلك.

والثاني: العوائد التي تختلف باختلاف الأعصار والأمصار والأحوال، كهيآت اللباس والمسكن، واللين في الشدة والشدة فيه، والبطء والسرعة في الأمور، والأناة والاستعجال، وما كان نحو ذلك.

1. العوائد العامة الثابتة

العوائد العامة التي لا تختلف بحسب الأعصار والأمصار والأحوال يُقْضَى بها على أهل الأعصار الخالية، والقرون الماضية، للقطع بأن مجاري سُنَّة الله تعالى في خلقه على هذا السبيل وعلى سننه لا تختلف عموما، كما تقدم بيانه. فيكون ما جرى منها في الزمان الحاضر محكوما به على الزمان الماضي والمستقبل مطلقا، كانت العادة وجودية أو شرعية.

2. العوائد المتغيرة

أما العوائد التي تختلف باختلاف الأعصار والأمصار والأحوال فلا يصحّ أن يُقْضَى بها على ما تقدم ألبتة، حتى يقومَ دليلٌ على الموافقة من خارج، فإذْ ذاك يكون قضاءٌ على ما مضى بذلك الدليل، لا بمجرى العادة. وكذلك في المستقبل. ويستوي في ذلك أيضا العادة الوجودية والشرعية.[1]

---

[1] إطلاق القول في العوائد الشرعية هنا يحتاج إلى تقييده بما ورد سابقا في المسألة الرابعة عشرة. فالعوائد الشرعية الثابتة في شريعة الإسلام أمرا أو نهيا أو إباحة قد لا يُحكم بها دون دليل خاص على ما كان من الشرائع قبل الرسالة المحمدية بناءً على أن بعض الشرائع قد يختلف من رسول إلى آخر. أما بالنسبة إلى المستقبل فإنه يُحكم بها بإطلاق لأن شريعة الإسلام هي خاتمة الشرائع، وعلى تعبير الشاطبي في المسألة الرابعة عشرة، فإن: "العوائد الشرعية التي أقرّها الدليل الشرعي أو نفاها؛ ومعنى ذلك أن يكون الشرع أمر بها إيجابا أو ندبا، أو نهى عنها كراهة أو تحريما، أو أَذِنَ فيها فعلا وتركا ... هذه العوائد ثابتة أبدا، كسائر الأمور الشرعية". وأما العوائد الجارية بين الناس مما ليس في نفيه ولا إثباته دليل شرعي فما كان منها قابلا للتغيّر فهو الذي تنطبق عليه قاعدة عدم الحكم به على ما مضى أو على المستقبل إلا بدليل مستقلّ.

وإنما قلنا ذلك لأن الضرب الأول راجع إلى عادة كلية أبدية، وُضِعَت عليها الدنيا، وبها قامت مصالحها في الخلق، حسبما بَيَّن ذلك الاستقراء. وعلى وفاق ذلك جاءت الشريعة أيضا. فذلك الحكم الكلي باق إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها. وهي العادة التي تقدَّم الدليل على أنها معلومة لا مظنونة.

وأما الضرب الثاني فراجعٌ إلى عادة جزئية داخلة تحت العادة الكلية، وهي التي يتعلّق بها الظنّ لا العلم. فإذا كان كذلك لم يصح أن يُحكم بالثانية على من مضى لاحتمال التبدُّل والتخلُّف بخلاف الأولى.

وهذه قاعدة مُحتاجٌ إليها في القضاء على ما كان عليه الأولون، لتكون حجة في الآخرين. ويستعملها الأصوليون كثيرا بالبناء عليها، وردّ القضاء بالعامة إليها. وليس هذا الاستعمال بصحيح بإطلاق، ولا فاسد بإطلاق، بل الأمر فيه يحتمل الانقسام كما تقدم. وينشأ بين القسمين قسم ثالث يُشْكِل الأمرُ فيه: هل يُلحَق بالأول؟ فيكون حجة، أم لا؟ فلا يكون حجة.

المسألة السابعة عشرة

المفهوم من وضع الشارع أن الطاعة أو المعصية تعظم بحسب عِظَمِ المصلحة أو المفسدة الناشئة عنها. وقد عُلِم من الشريعة أن أعظم المصالح جريان الأمور الضرورية الخمسة المعتبرة في كل مِلَّة، وأن أعظم المفاسد ما يكرُّ بالإخلال عليها.

والدليل على ذلك ما جاء من الوعيد على الإخلال بها؛ كما في الكفر وقتل النفس وما يرجع إليه، والزنى والسرقة وشرب الخمر وما يرجع إلى ذلك، مما وُضع له حدّ أو وعيد؛ بخلاف ما كان راجعا إلى حاجي أو تكميلي، فإنه لم يختص بوعيد في نفسه، ولا بحدّ معلوم يخصّه. فإن كان كذلك فهو راجع إلى أمر ضروري. والاستقراء يبين ذلك فلا حاجة إلى بسط الدليل عليه.

إلا أن المصالح والمفاسد ضربان؛ أحدهما: ما به صلاح العالم أو

فساده؛ كإحياء النفس في المصالح، وقتلها في المفاسد. والثاني: ما به كمال ذلك الصلاح أو ذلك الفساد.

وهذا الثاني ليس في مرتبة واحدة، بل هو على مراتب. وكذلك الأول على مراتب أيضا. فإنا إذا نظرنا إلى الأول وجدنا الدين أعظم الأشياء، ولذلك يُهمل في جانبه النفس والمال وغيرهما. ثم النفس؛ ولذلك يُهمل في جانبها اعتبار قوام النسل والعقل والمال، فيجوز عند طائفة من العلماء لمن أُكْرِه بالقتل على الزنى أن يقي نفسه به، وللمرأة إذا اضْطُرَّت وخافت الموت ولم تجد من يطعمها إلاّ ببذل بُضْعِها جاز لها ذلك، وهكذا سائرها. ثم إذا نظرنا إلى بيع الغرر ـ مثلا ـ وجدنا المفسدة في العمل به على مراتب: فليس مفسدة بيع حَبْل الحَبَلَة كمفسدة بيع الجنين في بطن أمه الحاضرة الآن، ولا بيع الجنين في البطن كبيع الغائب على الصفة وهو ممكن الرؤية من غير مشقة. وكذلك المصالح في التوقي عن هذه الأمور. فعلى هذا إن كانت الطاعة والمخالفة تُنْتِجُ من المصالح أو المفاسد أمراً كليًّا ضروريًّا كانت الطاعةُ لاحقةً بأركان الدين، والمعصية كبيرة من كبائر الذنوب. وإن لم تُنْتِجْ إلاَّ أمراً جزئيا فطاعةٌ لاحقة بالنوافل واللواحق الفضلية، والمعصيةُ صغيرةٌ من الصغائر. وليست الكبيرةُ في نفسها مع كل ما يعدُّ كبيرةً على وزان واحد، ولا كلّ ركن مع ما يعدُّ ركنا على وزان واحد أيضا، كما أن الجزئيات في الطاعة والمخالفة ليست على وزان واحد، بل لكل منها مرتبة تليق بها.

المسألة الثامنة عشرة

الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلَّف التّعبُّد دون الالتفات إلى المعاني. وأصل العادات الالتفات إلى المعاني.

1. **الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلَّف التّعبُّد**، ويدل عليه أمور:

الأول: الاستقراء؛ فإنا وجدنا الطهارة من الحدث تتعدى محلّ موجِبِهَا، فالطهارة من البول أو الريح ـ مثلا ـ لا تقتصر على محلّ خروج تلك النجاسة، بل

تتعدى ذلك إلى أعضاء مخصوصة جعلها الشارع جزءا من الطهارة. وكذلك الصلوات خُصَّت بأفعال مخصوصة على هيآت مخصوصة، إن خرجت عنها لم تكن عبادات. ووجدنا الموجِبَات في العبادات قد تتّحد مع اختلاف الموجَبات، مثل الحيض والنفاس يسقطان الصلاة ولا يسقطان الصوم. ووجدنا الذِّكْر المخصوص في هيئة ما مطلوب وفي هيئة أخرى غير مطلوب؛ مثل مشروعية الدعاء في السجود دون الركوع، ومشروعية القنوت في الفجر. أو الوتر على قول الحنفية. دون غيرها من الصلوات. ووجدنا أن طهارة الحدث مخصوصة بالماء الطَّهور وإن أمكنت النظافة بغيره، وأن التيمم. وليست فيه نظافة حسية. يقوم مقام الطهارة بالماء المطهِّر. وهكذا سائر العبادات كالصوم والحج وغيرهما. وإنما فهمنا من حكمة التّعبُّد العامة الانقياد لأوامر الله تعالى، وإفراده بالخضوع والتعظيم لجلاله، والتوجه إليه. وهذا المقدار لا يُعطي علَّةً خاصة يُفهمُ منها حكم خاص؛ إذ لو كان كذلك لم يحدّ لنا أمرٌ مخصوص، بل كنا نُؤمرُ بمجرّد التعظيم بما حدّ وما لم يحدّ، ولكان المخالف لما حُدَّ غير ملوم؛ إذ كان التعظيم بفعل العبد المطابق لنيته حاصلا. وليس الأمر كذلك باتفاق. فعلمنا قطعا أن المقصود الشرعي الأول التعبّد لله بذلك المحدود، وأن غيره غير مقصود شرعا.

الثاني: أنه لو كان المقصود التّوسعة في وجوه التّعبّد بما حدَّ وما لم يحدّ، لنصب الشارع عليه دليلا واضحا، كما نصب على التوسعة في وجوه العادات أدلة لا يُوقَفُ معها على المنصوص عليه دون ما شابهه وقاربه وجامعه في المعنى المفهوم من الأصل المنصوص عليه، ولكان ذلك يتّسع في أبواب العبادات. ولمَّا لم نجد ذلك كذلك، بل وجدنا الأمر على خلافه، دلّ على أن المقصود الوقوف عند ذلك المحدود، إلاّ أن يتبيَّن بنص أو إجماع معنى مراد في بعض الصور، فلا لوم على من اتّبعه، لكن ذلك قليل. فليس بأصل، وإنما الأصل ما عمّ في الباب وغلب في الموضع.

وقد عَدّ العلماءُ المناسبَ في العبادات فيما لا نظير له؛ كالمشقة في قصر

المسافر وإفطاره والجمع بين الصلاتين وما أشبه ذلك.[1] وإلى هذا، فأكثر العلل المفهومة الجنس في أبواب العبادات غير مفهومة الخصوص؛ كما هو الشأن في السجود للسهو، وقوله صلى الله عليه وسلم: "لا يَقْبَلُ اللَّهُ صَلاةَ أَحَدِكُمْ إِذَا أَحْدَثَ حَتَّى يَتَوَضَّأَ"،[2] ونهيه عن الصلاة طرفي النهار في حديث: "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ الصَّلاةِ بَعْدَ الصُّبْحِ حَتَّى تَشْرُقَ الشَّمْسُ، وَبَعْدَ الْعَصْرِ حَتَّى تَغْرُبَ"،[3] وعلل ذلك بأن الشمس تطلع وتغرب بين قرني الشيطان. وكذلك ما يستعمله الخلافيون في قياس الوضوء على التيمم في وجوب النية بقولهم: طهارة تعدّت محلّ موجِبِها فتجب فيها النية، قياسا على التيمم، وما أشبه ذلك مما لا يدلّ على معنى ظاهر منضبط مناسب يصلح لترتيب الحكم عليه من غير نزاع، بل هو من المسمى شَبَهًا، بحيث لا يتفق على القول به القائلون، وإنما يقيس به من يقيس بعد أن لا يجدوا سواه.

فإذا لم تتحقّق لنا علة ظاهرة تشهد لها المسالك الظاهرة، فالركن الوثيق الذي ينبغي الالتجاء إليه الوقوفُ عند ما حُدَّ، دون التعدي إلى غيره؛ لأنّا وجدنا الشريعة حين استقريناها تدور على التّعبّد فى باب العبادات. فكان أصلا فيها.

الثالث: أن وجوه التعبدات في أزمنة الفترات (زمان انقطاع النبوة) لم يهتد إليها العقلاءُ اهتداءهم لوجوه معاني العادات. فقد رأيت الغالب فيهم الضلال فيها، والمشي على غير طريق. ومن ثَمَّ حصل التغيير فيما بقي من الشرائع المتقدمة. وهذا مما يدلّ دلالة واضحة على أنّ العقل لا يستقلّ

---

[1] بمعنى أنه على كون العلة التي شرع لأجلها الحكم مناسبة لذلك الحكم، كما هو الحال في المشقة في القصر والجمع في الصلاة والإفطار في رمضان للمسافر، إلا أن هذا يعد مقصورا على ما نص عليه الشارع، ولا يتعدى إلى ما ساوى أو زاد على ذلك من المشقات.

[2] **صحيح البخاري**: كتاب الحيل، باب في الصلاة.

[3] **صحيح البخاري**: كتاب مواقيت الصلاة، باب الصلاة بعد الفجر حتى ترتفع الشمس.

بدرك معانيها ولا بوضعها، فافتقرنا إلى الشريعة في ذلك. ولما كان الأمر كذلك عُذِرَ أهلُ الفترات في عدم اهتدائهم، فقال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (الإسراء: ١٥)، وقال تعالى: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾(النساء: ١٦٥)، والحجة هٰهنا هي التي أثبتها الشرع في رفع تكليفِ ما لا يُطاق. والله أعلم.

فإذا ثبت هذا، لم يكن بدٌّ من الرجوع في هذا الباب إلى مجرد ما حَدَّه الشارع. وهو معنى التعبد. ولذلك كان الواقف مع مجرد الاتباع فيه أولى بالصواب، وأجرى على طريقة السلف الصالح. وهو رأي مالك رحمه الله؛ إذ لم يلتفت في رفع الأحداث إلى مجرد النظافة حتى اشترط النية والماء المطلق وإن حصلت النظافة بغير ذلك، وامتنع من إقامة غير التكبير مقامه والتسليم كذلك، ومنع من إخراج القيم في الزكاة، واقتصر على مجرد العدد في الكفارات، إلى غير ذلك من مبالغاته الشديدة في العبادات التي تقتضي الاقتصار على محض المنصوص عليه أو ما ماثله. فيجب أن يؤخذ في هذا الضرب مبدأ "التّعبّد دون الالتفات إلى المعاني" أصلا يُبنى عليه، وركنا يلجأ إليه.

2. الأصل في العادات الالتفات إلى المعاني، والدليل على ذلك أمور:

الأول: الاستقراء؛ فإنّا وجدنا الشارع قاصدا لمصالح العباد، والأحكام العادية تدور مع المصالح حيثما دارت. فترى الشيء الواحد يُمنع في حال لا تكون فيه مصلحة، فإذا كان فيه مصلحة جاز؛ كالدرهم بالدرهم إلى أجل يمتنع في المبايعة، ويجوز في القرض.[1] وبيع التمر الرطب باليابس، يمتنع حيث يكون مجرّد غَرَر وربا من غير مصلحة، ويجوز إذا كان فيه مصلحة راجحة كما هو في العرايا. ولم نجد هذا في باب العبادات

[1] لما في البيع من المشاحّة والمغالبة وقصد الاستفادة المالية، بخلاف القرض الذي هو لوجه الله تعالى خاصة، ففيه تزكية نفس المقرض، كالصدقة، وفيه تنفيسُ كُرَب الناس، ويقع الحرج إذا مُنع القرض أيضا. (عبد الله دراز).

مفهوما كما فهمناه في العادات. وقال تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُو۟لِي ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ (البقرة: ١٧٩)، وقال: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾ (البقرة: ١٨٨)، وفي الحديث: "لا يَقْضِي الْقَاضِي بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضْبَانُ"،[1] وقال: "لا ضَرَرَ وَلا ضِرَارَ"،[2] وقال: "الْقَاتِلُ لا يَرِثُ"،[3] ونهى "عَنْ بَيْعِ الْغَرَرِ"،[4] وفي القرآن: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِي ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ ۖ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾ (المائدة: ٩١)، إلى غير ذلك مما لا يُحصى. وجميعُه يشيرُ، بل يُصرح، باعتبار المصالح للعباد، وأنّ الإذن دائرٌ معها أينما دارت، حسبما بيّنته مسالك العلة، فدلّ ذلك على أن العادات مما اعتمد الشارعُ فيها الالتفات إلى المعاني.

الثاني: أن الشارع توسّع في بيان العلل والحِكَم في تشريع باب العادات كما تقدم تمثيله، وأكثر ما علل فيها بالمناسب الذي إذا عُرِضَ على العقول تلقته بالقبول. ففهمنا من ذلك أنّ الشارع قصد فيها اتباع المعاني، لا الوقوف مع النصوص، بخلاف باب العبادات، فإن المعلوم فيه خلافُ ذلك. وقد توسّع في العادات مالك رحمه الله حتى قال فيه بقاعدة المصالح المرسلة، وقال فيه بالاستحسان.

الثالث: أن الالتفات إلى المعاني قد كان معلوما في الفترات (زمن انقطاع النبوة)، واعتمد عليه العقلاء، حتى جرت بذلك مصالحهم، وأعْملوا كُلِّياتها على الجملة فاطّردت لهم، سواء في ذلك أهل الحكمة الفلسفية وغيرهم، إلا أنهم قَصَّروا في جُملة من التفاصيل، فجاءت الشريعة لتتمّ مكارم الأخلاق. فدلّ على أن المشروعات في هذا الباب جاءت متمِّمة

---

[1] **مسند أحمد**: كتاب مسند البصريين، باب حديث أبي بكرة نفيع بن الحارث بن كلدة رضي الله تعالى عنه.

[2] **موطأ مالك**: كتاب الأقضية، باب القضاء في المرفق.

[3] **سنن الترمذي**: كتاب الفرائض عن رسول الله، باب ما جاء في ميراث القاتل.

[4] **موطأ مالك**: كتاب البيوع، باب بيع الغرر.

لجريان التفاصيل في العادات على أصولها المعهودات. ومن هٰهنا أقرت هذه الشريعة جملة من الأحكام التي جرت في الجاهلية؛ كالدية، والقسامة، والاجتماع يوم العروبة ـ وهي الجمعة ـ للوعظ والتذكير، والقراض، وكسوة الكعبة، وأشباه ذلك مما كان عند أهل الجاهلية محمودا، وما كان من محاسن العوائد ومكارم الأخلاق التي تقبلها العقول، وهي كثيرة. وإنما كان عندهم من التعبدات الصحيحة في الإسلام أمور نادرة مأخوذة عن ملة إبراهيم عليه السلام.

جانب التعبد في المعاملات

إذا تقرّر أن الغالب في العادات الالتفات إلى المعاني، فإذا وُجِدَ فيها التّعبّد فلا بُدّ من التسليم والوقوف مع المنصوص؛ كطلب الصداق في النكاح، والذبح في المحلّ المخصوص في الحيوان المأكول، والفروض المُقدّرة في المواريث، وعدد الأشهر في العِدَد الطلاقية والوفوية، وما أشبه ذلك من الأمور التي لا مجال للعقول في فهم مصالحها الجزئية حتى يقاس عليها غيرها. فإنا نعلم أن الشروط المُعتبرة في النكاح من الولي والصداق وشبه ذلك لتمييز النكاح عن السفاح؛ وأنّ فروض المواريث ترتبت على ترتيب القربى من الميت؛ وأنّ العِدَد والاستبراءات المُراد بها استبراء الرحم خوفا من اختلاط المياه. ولكنها تعليلات إجمالية لا تفصيلية، مثل كون الخضوع والتعظيم والإجلال علة شرع العبادات. وهذا المقدار من التعليل الإجمالي لا يقضي بصحة القياس على الأصل فيها، بحيث يُقال إذا حصل الفرق بين النكاح والسفاح بأمور أُخَر ـ مثلا ـ لم تُشترط تلك الشروط، ومتى عُلِمَ براءةُ الرحم لم تُشْرَع العِدَّة بالأقراء ولا بالأشهر، ولا ما أشبه ذلك.

فإن **قيل**: وهل توجد لهذه الأمور التعبديات علة يُفهمُ منها مقصدُ الشارع على الخصوص أم لا؟

فالجواب أن يقال: أما أمورُ التعبدات فَعِلّتُها المطلوبة مجرّد الانقياد، من غير زيادة ولا نقصان. ولذلك لما سُئلت عائشة رضي الله عنها عن

قضاء الحائض الصوم دون الصلاة قالت للسائلة: "أَحَرُورِيَّةٌ أَنْتِ؟"[1] إنكارًا عليها أن يُسْأَل عن مثل هذا، إذْ لم يوضع التعبّد أن تُفْهمَ علَّته الخاصة؛ ثم قالت: "كَانَ يُصِيبُنَا ذَلِكَ فَنُؤْمَرُ بِقَضَاءِ الصَّوْمِ وَلا نُؤْمَرُ بِقَضَاءِ الصَّلاةِ"،[2] وهذا يرجِّح التعبّد على التعليل بالمشقة.

وأما العاديات، وكثير من العبادات أيضا، فلها معنى مفهوم، وهو ضَبْطُ وجوه المصالح؛ إذ لو تُرِك الناسُ والنَّظرَ لانْتَشَر ولم ينضبط، وتعذّر الرجوعُ إلى أصل شرعي. والضبطُ أقرب إلى الانقياد ما وُجِدَ إليه سبيل. فجعل الشارع للحدود مقادير معلومة، وأسبابا معلومة لا تُتَعَدّى؛ كالثمانين في القذف، والمائة وتغريب العام في الزنا على غير إحصان، وخصّ قطع اليد بالكوع وفي النِّصاب المُعيَّن، وجعل مغيب الحشفة حدا في أحكام كثيرة، وكذلك الأشهر والقروء في العِدَد، والنصاب والحول في الزكوات، وما لا ينضبط رُدَّ إلى أمانات المكلَّفين، وهو المُعَبَّرُ عنه بالسرائر؛ كالطهارة للصلاة، والصوم، والحيض والطهر، وسائر ما لا يمكن رجوعه إلى أصل مُعيَّن ظاهر. فهذا مما قد يُظَنُّ التفاتُ الشارع إلى القصد إليه.

وإذا نظرنا إلى أصل سدّ الذرائع وجدناه يتردَّد بين الضبط وبين الردّ إلى أمانات المكلَّفين؛ فهو من جهة تشعُّبه وانتشار وجوهه إذا تتبعناه. كما في مذهب مالك مثلا. مع أن كثيرا من التكليفات ثَبَتَ كونُها موكولة إلى أمانة المكلَّف، لا ينبغي أن يُلتفَت منه إلاّ إلى المنصوص عليه. وهو من جهة أنّ له ظوابط قريبة المأخذ وإن انتشرت فروعُه، وأنه قد فُهِمَ من الشرع الالتفات إلى كُلِّيِّه، حيث منع الشارعُ من أشياء من جهة جَرِّها إلى منهيّ عنه والتوسُّل بها إليه. وهو أصلٌ مقطوعٌ به على الجملة، قد اعتبره السلف الصالح. وبناء عليه لا بد من إجرائه بحسب الإمكان في مظانِّه. ومن الناس من توسّط بنظر ثالث، فخصّ هذا المُختلف فيه بالأشياء الظاهرة،

[1] **صحيح البخاري**: كتاب الحيض، باب لا تقضي الحائض الصلاة.

[2] **صحيح مسلم**: كتاب الحيض، باب وجوب قضاء الصوم على الحائض دون الصلاة.

فأجاز للحُكَّام الحُكْم على ما اطّعلوا عليه منه ضبطاً لمصالح العباد، ووكَّلَ من لم يُطَّلَع عليه إلى أمانته.

المسألة التاسعة عشرة

كلّ ما ثبت فيه اعتبار التّعبُّد فلا تفريع فيه. وكل ما ثبت فيه اعتبار المعاني دون التّعبُّد فلا بدّ فيه من اعتبار التّعبُّد؛ لأوجه:

أحدها: أن معنى الاقتضاء أو التخيير لازمٌ للمكلَّف من حيث هو مُكلَّف، عرف المعنى الذي لأجله شُرِع الحكم أو لم يعرفه؛ بخلاف اعتبار المصالح فإنه غير لازم،[1] فإنه عبدٌ مُكلَّفٌ، فإذا أمره سيدُّه لزمه امتثال أمره باتفاق العقلاء؛ بخلاف المصلحة فإن اعتبارها غير لازم له من حيث هو عبدٌ مكلَّف على رأي المحققين. وإذا كان كذلك، فالتّعبُّد لازمٌ لا خِيرَةَ فيه، واعتبارُ المصلحة فيه الخِيَرَة. وما فيه الخيرة يصحّ تخلفُه عقلا، وإذا وقع الأمر والنهي شرعا لم يصح تخلُّفُهما عقلا عما يقتضيانه من شغل ذمّة المكلَّف حتى يؤدي ما عليه. فالتعبُّد بالاقتضاء أو التخيير لازم بإطلاق، واعتبارُ المصالح غير لازم بإطلاق، خلافا لمن ألزم اللطف والأصلح.

الثاني: أنا إذا فهمنا بالاقتضاء أو التخيير حكمة مستقلة في شرع الحُكم، فلا يلزم من ذلك أن لا يكون ثَمّ حكْمَة أخرى ومصلحة ثانية وثالثة وأكثر من ذلك. وغايتنا أنَّا فهمنا مصلحة دنيوية تصلح أن تستقل بشرعية الحكم، فاعتبرناها بحكم الإذن الشرعي، ولم نعلم حصر المصلحة والحكم بمقتضاها في ذلك الذي ظهر. وإذا لم يحصل لنا بذلك علم ولا ظن لم يصح لنا القطع بأن لا مصلحة للحكم إلا ما ظهر لنا؛ إذ هو قطع على غيب بلا دليل. وذلك غير جائز. فقد بقي لنا إمكان حِكْمَة أخرى شُرِعَ لها الحكمُ، فصرنا من تلك الجهة واقفين مع التّعبُّد.

فإن **قيل**: لو جاز ذلك لم نقض بتعدية الحكم (القياس) على حال؛ فإنا

---

[1] أي تحقيق المصلحة وتحصيلها غير لازم، بل نفس معرفة المصلحة في التكليف غير لازمة فضلا عن قصدها. (عبد الله دراز)

إذا جوَّزنا وجودَ حِكْمَة أو مصلحة أخرى لم نجزم بأن الحُكْم لها فقط، لجواز أن تكون جُزْءَ علةٍ، أو لجواز خلو الفرع عن تلك الحكْمة التي جهلناها وإن وُجِدَت فيه العلة التي علمناها، فإذا أمكن ذلك لم يصح الإلحاق والتفريع حتى نتحقق أن لا علة سوى ما ظهر. ولا سبيل إلى ذلك. فكذلك لا سبيل إلى القياس ولا القضاء بأن ذلك الحكم مشروع لتلك العلة.

فالجواب: أن القول بتعدية الحكم (القياس) لا ينافي جواز التّعبُّد؛ لأن القياس قد صحّ كونه دليلا شرعيا، ولا يكون شرعيا إلا على وجهٍ نقدر على الوفاء به عادة، وذلك إذا ظهر لنا علة تصلح للاستقلال بشرعية الحكم، ولم نُكلَّف أن ننفي ما عداها؛ فإن الأصوليين ممّا يجوِّزون كون العلة خلاف ما ظهر لهم، أو كون ذلك الظاهر جزء علة لا علة كاملة، لكن غلبة الظن بأن ما ظهر مستقلّ بالعليّة، أو صالح لكونه علة، كافٍ في تعدّي الحكم به. وأيضا فقد أجاز الجمهور تعليل الحكم الواحد بأكثر من علة واحدة مع كون كلّ منها مستقل ومعلوم؛ فنعلل بإحداها مع الإعراض عن الأخرى، وبالعكس، ولا يمنع ذلك القياس وإن أمكن أن تكون الأخرى في الفرع أو لا تكون فيه. وإذا لم يمنع ذلك فيما ظهر، فأولى أن لا يمنع فيما لم يظهر. فإذا ثبت هذا لم يبق للسؤال مورد. فالظاهر هو المبنيّ عليه حتى يتبين خلافه.

الثالث: أن المصالح في التكليف ظهر لنا من الشارع أنها على ضربين؛ أحدهما: ما يمكن الوصول إلى معرفته بمسالكه المعروفة؛ كالإجماع، والنص، والإشارة، والسبر، والمناسبة، وغيرها. وهذا القسم هو الظاهر الذي نعلل به، ونقول إن شرعية الأحكام لأجله. والثاني: ما لا يمكن الوصول إلى معرفته بتلك المسالك المعهودة، ولا يُطَّلَعُ عليه إلا بالوحي؛ كالأحكام التي أخبر الشارع فيها أنها أسباب للخصب والسعة وقيام أُبَّهَة الإسلام. وكذلك التي أخبر في مخالفتها أنها أسباب العقوبات، وتسليط العدو، وقذف الرعب، والقحط، وسائر أنواع العذاب الدنيوي والأخروي.

وإذا كان معلوما من الشريعة ـ في مواطن كثيرة ـ أن ثم مصالح أُخَر

غير ما يدركه المكلَّف، لا يقدر على استنباطها، ولا على التعدية بها في محل آخر؛ إذ لا يُعْرَف كونُ المحلّ الآخر. وهو الفرع. وُجِدَت فيه تلك العلة أم لا. فإذا كانت كذلك لم يكن إلى اعتبارها في القياس سبيل، وتبقى موقوفة على التّعبُّد المحض؛ لأنه لم يظهر للأصل المُعَلَّل بها شبيهٌ إلا ما دخل تحت الإطلاق أو التعليل العام. وإذ ذاك يكون أخذ الحكم المُعَلَّل بها مُتَعَبَّدا به. ومعنى التّعبُّدُ به الوقوفُ عند ما حَدّ الشارع فيه، من غير زيادة ولا نقصان.

الرابع: أن السائل إذا قال للحاكم: لِمَ لا تحكم بين الناس وأنت غضبان؟ فأجاب: لأني نُهيتُ عن ذلك، كان مصيبا؛ كما أنه إذا قال: لأن الغضب يشوّش عقلي وهو مَظِنَّة عدم التثبُّت في الحكم، كان مصيبا أيضا. والأول جواب التّعبُّد المحض، والثاني جواب الالتفات إلى المعنى. وإذا جاز اجتماعهما وعدم تنافيهما جاز القصد إلى التّعبُّد، وإذا جاز القصد إلى التعبدّ دلّ على أن هنالك تعبُّدا، وإلاَّ لم يصحّ توجُّه القصد إلى ما لا يصحّ القصد إليه من معدوم أو ممكن أن يوجد أو لا يوجد. فلما صحّ القصد مطلقا صحّ المقصود له مطلقا؛ وذلك جهة التّعبُّد. وهو المطلوب.

الخامس: أن كون المصلحة مصلحةً تُقْصَدُ بالحُكم، والمفسدة مفسدةً كذلك، مما يختصّ بالشارع، لا مجال للعقل فيه بناء على قاعدة نفي التحسين والتقبيح. فإذا كان الشارعُ قد شرع الحُكم لمصلحةٍ ما فهو الواضعُ لها مصلحةً، وإلاّ فكان يمكن عقلا أن لا تكون كذلك؛ إذ الأشياء كلُّها بالنسبة إلى وضعها الأول متساوية لا قضاء للعقل فيها بحسن ولا قبح. فإذًا كونُ المصلحة مصلحة هو من قبل الشارع بحيث يصدِّقه العقل وتطمئنّ إليه النفس. فالمصالح من حيث هي مصالح قد آل النظر فيها إلى أنها تعبديّات. وما انبنى على التّعبدي لا يكون إلا تعبديًّا.

ومن هنا يقول العلماء إن من التكاليف ما هو "حقٌّ لله خاصة" وهو راجع إلى التّعبُّد، وما هو "حقٌّ للعبد"، ويقولون في هذا الثاني إنّ فيه حقًّا لله؛ كما في قاتل العمد إذا عُفِيَ عنه ضُرِبَ مائةً وسُجِنَ عامًا، وفي القاتل

غِيلةً إنه لا عفو فيه، وفي الحدود إذا بلغت السلطان فيما سوى القصاص كالقذف والسرقة لا عفو فيه وإن عفا مَنْ لَهُ الحقّ، ولا يُقْبَل من مُسْقط العدّة عن المرأة المطلقة وإن كانت براءةُ رحمها حقًّا لهُ، وما أشبه ذلك من المسائل الدالة على اعتبار التّعبُّد وإن عُقِلَ المعنى الذي لأجله شُرِعَ الحُكم. فقد صار إذا كلُّ تكليف حقًّا لله؛ فإن ما هو لله فهو لله، وما كان للعبد فراجع إلى الله، من جهة حقّ الله فيه، ومن جهة كون حقّ العبد من حقوق الله؛ إذْ كان لله أن لا يجعل للعبد حقا أصلا.

ومن هذا الموضع يقول كثير من العلماء "إن النهي يقتضى الفساد بإطلاق" عُلِمَت مفسدةُ النهي أمْ لا، انتفى السببُ الذي لأجله نُهِيَ عن العمل أوْ لا، وقوفًا مع نهي الناهي؛ لأنه حقّه. والانتهاء هو القصد الشرعي في النهي، فإذا لم يحصل فالعمل باطل بإطلاق.

وإذا ثبت أن كلّ تكليف لا يخلو عن التّعبُّد فهو مما يفتقر إلى نية كالطهارات وسائر العبادات. إلا أنّ التكاليف التي فيها حقُّ العبد منها ما يصحّ بدون نيّة، وهي التي فهمنا من الشارع فيها تغليب جانب العبد؛ كردِّ الودائع والمغصوب، والنفقات الواجبة. ومنها ما لا يصحّ إلا بنيّة، وذلك ما فهمنا فيه تغليب حقّ الله؛ كالزكاة والذبائح والصيد. والتي تصحّ بدون نيّة إذا فُعِلَت بغير نيّة لا يُثَابُ عليها، فإن فَعَلَها بنية الامتثال. وهي نيّة التّعبُّد. أُثِيبَ عليها. وكذلك التُّروك إذا تُرِكَت بنيّة. وهذا مُتَّفَق عليه.

السادس: لو كانت تلك الحقوق حقوقا للعباد خاصّة ولم يكن لله فيها حقّ لَمَا حصل الثواب فيها أصلا؛ لأن حصول الثواب فيها يستلزم كونها طاعة من حيث هي مُكْتَسَبة مأمور بها، والمأمورُ به مُتَقَرَّبٌ إلى الله به، وكل طاعة من حيث هي طاعة لله عبادة، وكل عبادة مفتقرة إلى نية، فهذه الأمور من حيث هي طاعة مفتقرة إلى نية.

فإن قيل: إنما أُمِرَ بها من حيث حقّ العبد خاصة، ومن جهة حقّ العبد حصل فيها الثواب، لا من كونها طاعة مُتَقَرَّبًا بها.

قيل: هذا غير صحيح؛ إذ لو كان كذلك لصحّ الثواب بدون النية، لأن

حقّ العبد حاصل بمجرد الفعل من غير نية، لكن الثواب مفتقِرٌ في حصوله إلى نية. وأيضا فلو حصل الثوابُ بغير نية لأُثِيبَ الغاصبُ إذا أُخِذَ منه المغصوبُ كرها، وليس كذلك باتفاق وإن حصل حق العبد. فالصواب أن النية شرط في كون العمل عبادة. والنية المرادة هنا نية الامتثال لأمر الله ونهيه. وإذا كان هذا جاريا في كل فعل وترك، ثبت أن في الأعمال المُكلَّف بها طلبا تعبديا على الجملة.

فإن قيل: فيلزم على هذا أن يفتقر كلّ عمل إلى نية، وأن لا يصحّ عملُ مَنْ لم يَنْوِ، أو يكون عاصيا.

قيل: قد مرّ أن ما فيه حقّ العبد تارة يكون هو المغلَّب، وقد تكون جهة التّعبُّد هي المُغلَّبة. فما كان المُغَلَّب فيه التّعبُّد فمُسَلَّمٌ ذلك فيه، وما غلب فيه جهة العبد فحقّ العبد يحصل بغير نية، فيصحّ العملُ هنا من غير نيّة ولا يكون عبادة لله. فإن راعى جهة الأمر فهو من تلك الجهة عبادة، فلا بد فيه من نية، أي لا يصير عبادة إلاّ بالنية، لا أنه يلزم فيه النية أو يفتقر إليها، بل بمعنى أن النية في الامتثال صيَّرته عبادة، كما إذا أقرَض امتثالا للأمر بالتوسعة على المُسلم فيكون عمله عبادة يثاب عليه، أو أقرَض بقصد دنيوي فلا يكون عمله عبادة يثاب عليه. وكذلك البيع والشراء، والأكل والشرب، والنكاح والطلاق، وغيرها. ومن هنا كان السلف رضي الله عنهم يثابرون على إحضار النيات في الأعمال، ويتوقّفون عن جملة منها حتى تحضرهم النية.

ويتبين بهذا أمور:

منها: أن كل حكم شرعي ليس بخال عن حق الله تعالى، وهو جهة التّعبُّد، فإن حقّ الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا، وعبادتُه امتثال أوامره واجتناب نواهيه بإطلاق. فإن جاء ما ظاهرُه أنه حقٌّ للعبد مجرَّدا فليس كذلك بإطلاق، بل جاء على تغليب حقّ العبد في الأحكام الدنيوية.

ومنها: أن كل حكم شرعي ففيه حقٌّ للعباد إما عاجلا وإما آجلا،

بناء على أن الشريعة إنما وُضِعَت لمصالح العباد. ولذلك جاء في الحديث: "قَالَ: هَلْ تَدْرِي مَا حَقُّ اللَّهِ عَلَى عِبَادِهِ؟ قُلْتُ: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، قَالَ: حَقُّ اللَّهِ عَلَى عِبَادِهِ أَنْ يَعْبُدُوهُ وَلا يُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا، ثُمَّ سَارَ سَاعَةً، ثُمَّ قَالَ: يَا مُعَاذُ بْنَ جَبَلٍ! قُلْتُ: لَبَّيْكَ رَسُولَ اللَّهِ وَسَعْدَيْكَ، قَالَ: هَلْ تَدْرِي مَا حَقُّ الْعِبَادِ عَلَى اللَّهِ إِذَا فَعَلُوهُ؟ قُلْتُ: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، قَالَ: حَقُّ الْعِبَادِ عَلَى اللَّهِ أَنْ لا يُعَذِّبَهُمْ".[1]

وعادة العلماء في تفسير "حق الله" أنه ما فُهم من الشرع أنه لا خِيَرَة فيه للمكلَّف، كان له معنى معقول أو غير معقول، و"حق العبد" ما كان راجعا إلى مصالحه في الدنيا. فإن كان من المصالح الأخروية فهو من جملة ما يُطلق عليه أنه حقّ لله. ومعنى "التّعبُّد" عندهم أنه ما لا يُعْقَل معناه (حكْمَتُه) على الخصوص. وأصل العبادات راجعة إلى حقّ الله. وأصل العادات راجعة إلى حقوق العباد.

فصل

الأفعال بالنسبة إلى حقّ الله أو حقّ الآدمي ثلاثة أقسام:

1. الحق الخالص لله: كالعبادات. وأصلُه التّعبُّد كما تقدم. فإذا طابق الفعلُ الأمرَ صحّ، وإلاّ فلا. والدليل على ذلك أن التّعبُّد راجعٌ إلى عدم معقولية المعنى، وبحيث لا يصح فيه إجراء القياس. وإذا لم يُعْقَل معناه دلّ على أن قصد الشارع فيه الوقوف عند ما حَدَّه لا يُتَعَدَّى. فإذا وقع الوقوفُ عند الحدّ طابق قصد الشارع، وإن لم يقع الوقوفُ عند الحدّ كان الفعل مخالفا لقصد الشارع. وقد تقدم أن مخالفة قصد الشارع مُبطل للعمل، فعدم مطابقة الأمر مبطل للعمل. وأيضا فلو فرضنا أن عدم معقولية المعنى ليس بدليل على أن قصد الشارع الوقوف عند ما حدّه الشارع،

---

[1] **صحيح البخاري**، كتاب الرقاق، باب من جاهد نفسه في طاعة الله.

فيكفي في ذلك عدم تحقّق البراءة منه، وعدم تحقّق البراءة موجبٌ لطلب الخروج عن العهدة بفعل مطابق، لا بفعل غير مطابق.

والنهي في هذا القسم أيضا نظير الأمر؛ فإن النهي يقتضي عدم صحة الفعل المنهي عنه، إما بناء على أن النهي يقتضي الفساد بإطلاق، وإما لأن النهي يقتضي أن الفعل المنهي عنه غير مطابق لقصد الشارع: إما بأصله؛ كزيادة صلاة سادسة أو ترك الصلاة، وإما بوصفه؛ كقراءة القرآن في الركوع والسجود، والصلاة في الأوقات المكروهة؛ إذ لو كان مقصودا لم يُنْهَ عنه، ولأُمرَ به أو أُذنَ فيه؛ فإن الإذن هو المعرِّف أولا بقصد الشارع فلا تتعداه.

فعلى هذا إذا رأيت من يُصحِّح المنهيّ عنه بعد الوقوع، أو المأمور به من غير المطابق، فذلك إما لعدم صحّة الأمر أو النهي عنده، وإما أنه ليس بأمرِ حتمٍ ولا نهي حتمٍ، وإما لرجوع جهة المخالفة إلى وصف منفكٍّ؛ كالصلاةٍ في الدار المغصوبة، بناء على القول بصحة الانفكاك، وإما لعدِّ النازلة من باب المفهوم والمعنى المُعَلَّل بالمصالح فيجري على حكمه. وقد مرّ أن هذا قليل، وأن التّعبُّد هو العمدة.

2. الحق المشترك بين الله والعبد وحق الله غالب: وهو مشتمل على حقّ الله وحق العبد، والمغلَّب فيه حق الله. وحكمه راجع إلى الأول؛ لأن حق العبد إذا صار مطَّرَحًا شرعا فهو كغير المعتبر؛ إذ لو اعتُبِرَ لكان هو المُعتَبَر، والفرض خلافه؛ كقتل النفس، إذ ليس للعبد خِيَرَة في إسلام نفسه للقتل لغير ضرورة شرعية كالفتن ونحوها.

وإذا رأيت من يصحِّح في هذا النوع المنهي أو المأمور غير المطابق بعد وقوعه فذلك للأمور الثلاثة الأول، أو لأمر رابع وهو الشهادة بأن حقّ العبد فيه هو المغلَّب.

3. الحق المشترك بين الله والعبد وحق العبد غالب: وهو ما اشترك فيه الحقان وحق العبد هو المغلَّب، وأصله معقوليّة المعنى. فإذا طابق مقتضى الأمر والنهي فلا إشكال في الصحة؛ لحصول مصلحة العبد بذلك عاجلا

أو آجلا حسبما يتهيأ له. وإن وقعت المخالفة فهنا نظرٌ أصلُه المحافظة على تحصيل مصلحة العبد.

فإما أن يحصل مع ذلك حقّ العبد ولو بعد الوقوع، على حدّ ما كان يحصل عند المطابقة أو أبلغ، أوْ لا يحصل. فإن فُرِضَ غير حاصل فالعمل باطل؛ لأن مقصود الشارع لم يحصل. وإن حصل. ولا يكون حصولُه إلا مُسبَّبًا عن سبب آخر غير السبب المخالِف. صحّ وارتفع مقتضى النهي بالنسبة إلى حق العبد. ولذلك يصحِّح الإمام مالك بيع المُدبَّر إذا أعتقه المشتري؛ لأن النهي لأجل فوت العتق. فإذا حصل العتق فلا معنى للفسخ عنده بالنسبة إلى حقّ المملوك. وكذلك يصح العقد فيما تعلق به حقّ الغير إذا أسقط ذو الحق حقه؛ لأن النهي قد فرضناه لحقّ العبد فإذا رضي بإسقاطه فَلَهُ ذلك. وأمثلة هذا القسم كثيرة. فإذا رأيت من يصحّح العملَ المخالف بعد الوقوع فذلك لأحد الأمور الثلاثة.

المسألة العشرون

لما كانت الدنيا مخلوقة ليظهر فيها أثر الابتلاء ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ (الملك: ٢)، ومبنيَّة على بذل النِّعم للعباد لينالوها ويتمتعوا بها، وليشكروا الله عليها فيجازيَهم في الدار الأخرى، حسبما بيَّن لنا الكتاب والسنة، اقتضى ذلك أن تكون الشريعة التي عرَّفتنا بهذين مبنيّةً على بيان وجه الشُّكر في كلّ نعمة، وبيان وجه الاستمتاع بالنّعم المبذولة مطلقا.

وهذان القصدان أظهر في الشريعة من أن يُستدلَّ عليهما. ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (النحل: ٧٨)، وقوله: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾ (المؤمنون: ٧٨)، وقال: ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ﴾ (البقرة: ١٥٢)، وقوله: ﴿فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا وَاشْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾ (النحل: ١١٤)، وقال: ﴿لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾ (إبراهيم: ٧)، والشكر هو صرف ما أنعم عليك في مرضاة المنعم، وهو

راجع إلى الانصراف إليه بالكلية. ومعنى بالكلية أن يكون جاريا على مقتضى مرضاته بحسب الاستطاعة في كل حال، وهو معنى قوله عليه الصلاة والسلام: "حَقُّ اللَّهِ عَلَى عِبَادِهِ أَنْ يَعْبُدُوهُ وَلا يُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا"،[1] ويستوي في هذا ما كان من العبادات أو العادات.

أما العبادات فمن حقّ الله تعالى الذي لا يحتمل الشركة، فهي مصروفة إليه.

وأما العادات فهي أيضا من حقّ الله تعالى على النظر الكلّي؛ ولذلك لا يجوز تحريم ما أحلّ الله من الطيبات، فقد قال تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ﴾ (الأعراف: ٣٢)، وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُحَرِّمُواْ طَيِّبَٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمْ﴾ (المائدة: ٨٧). فنهى عن التحريم وجعله تعدِّيا على حقّ الله تعالى. ولما هَمَّ بعضُ أصحابه بتحريم بعض المُحَلَّلات قال عليه الصلاة والسلام: "فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي"،[2] وذمّ الله تعالى من حرّم على نفسه شيئا مما وضعه من الطيبات بقوله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ ٱللَّهُ مِنۢ بَحِيرَةٍ وَلَا سَآئِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ﴾ (المائدة: ١٠٣)، وقوله: ﴿وَقَالُواْ هَٰذِهِۦٓ أَنْعَٰمٌ وَحَرْثٌ حِجْرٌ لَّا يَطْعَمُهَآ إِلَّا مَن نَّشَآءُ بِزَعْمِهِمْ﴾ (الأنعام: ١٣٨). فذمهم على أشياء في الأنعام والحرث اخترعوها، منها مجرد التحريم، وهو المقصود هٰهنا.

وأيضا ففي العادات حقّ لله تعالى من جهة وجه الكسب ووجه الانتفاع؛ لأن حقّ الغير مُحَافَظٌ عليه شرعا أيضا، ولا خِيَرَة فيه للعبد، فهو حقّ لله تعالى صرفا في حق الغير، حتى يسقط حقه باختياره في بعض الجزئيات، لا في الأمر الكلي. ونفس المكلَّف أيضا داخلة في هذا الحق؛ إذ ليس له التسليطُ على نفسه ولا على عضو من أعضائه بالإتلاف.

فإذًا، العاديات يتعلق بها حقّ الله من وجهين؛ أحدهما: من جهة

[1] **صحيح البخاري**، كتاب الرقاق، باب من جاهد نفسه في طاعة الله.

[2] **صحيح البخاري**، كتاب النكاح، باب الترغيب في النكاح.

الوضع الأول الكلي الداخل تحت الضروريات. والثاني: من جهة الوضع التفصيلي الذي يقتضيه العدل بين الخلق، وإجراء المصلحة على وفق الحكمة البالغة. فصار الجميع ثلاثة أقسام. وفي العادات أيضا حقّ للعبد من وجهين؛ أحدهما: جهة الدار الآخرة، وهو كونه مجازى عليه بالنعيم، مُوَقًّى بسببه عذاب الجحيم. والثاني: جهة أخذه للنعمة على أقصى كمالها فيما يليق بالدنيا؛ لكن بحسبه في خاصة نفسه، كما قال تعالى: ﴿قُلۡ هِيَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا خَالِصَةٗ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ﴾ (الأعراف: ٣٢). وبالله التوفيق.

القسم الثاني
مقاصد المكلَّف في التكليف

المسألة الأولى

الأعمال بالنيات، والمقاصد مُعتبَرَة في التصرفات من العبادات والعادات. والأدلة على هذا المعنى لا تنحصر.

ويكفيك منها أن المقاصد تفرِّق بين ما هو عادة وما هو عبادة؛ وفي العبادات بين ما هو واجب وغير واجب؛ وفي العادات بين الواجب والمندوب والمباح والمكروه والمحرَّم، والصحيح والفاسد، وغير ذلك من الأحكام. والعمل الواحد يُقْصَدُ به أمرٌ فيكون عبادة، ويُقْصَدُ به شيءٌ آخر فلا يكون كذلك، بل يُقْصَدُ به شيءٌ فيكون إيمانا، ويُقْصَدُ به شيء آخر فيكون كفرا؛ كالسجود لله أو للصنم.

وأيضا فالعمل إذا تعلَّق به القصد تعلقت به الأحكام التكليفية. وإذا عري عن القصد لم يتعلق به شيء منها؛ كفعل النائم والغافل والمجنون.

وقد قال تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾ (البينة: ٥)، وقوله: ﴿وَلَا تُمۡسِكُوهُنَّ ضِرَارٗا لِّتَعۡتَدُواْ﴾ (البقرة: ٢٣١) بعد قوله: ﴿فَأَمۡسِكُوهُنَّ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعۡرُوفٖ﴾ (البقرة: ٢٣١)، وقوله: ﴿مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصَىٰ بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍ غَيۡرَ مُضَآرّٖ﴾ (النساء: ١٢)، وفي الحديث: "إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى. فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا أَوْ إِلَى امْرَأَةٍ يَنْكِحُهَا فَهِجْرَتُهُ إِلَى مَا

هَاجَرَ إِلَيْهِ"،[1] وقال: "مَنْ قَاتَلَ لِتَكُونَ كَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا فَهُوَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ"،[2] وفيه أيضا: "أَنَا أَغْنَى الشُّرَكَاءِ عَنْ الشِّرْكِ، مَنْ عَمِلَ عَمَلا أَشْرَكَ فِيهِ مَعِي غَيْرِي تَرَكْتُهُ وَشِرْكَهُ".[3]

وهذا المكان أوضح في نفسه من أن يُستدلّ عليه.

اعتراض

وقد يعترض معترض بأن المقاصد وإن اعتُبِرَت على الجملة، فليست معتبرة بإطلاق وفي كل حال، والدليل على ذلك أشياء:

منها: الأعمال التي يجب الإكراه عليها شرعا، فإن المُكْرَه على الفعل يعطي ظاهرُه أنه لا يقصد فيما أُكْرِهَ عليه امتثال أمر الشارع؛ إذْ لم يحصل الإكراه إلاّ لأجله. فإذا فعله وهو قاصد لدفع العذاب عن نفسه فهو غير قاصد لفعل ما أُمِرَ به، لأن الفرض أن العمل لا يصحّ إلا بالنية المشروعة فيه، وهو لم ينو ذلك فيلزم أن لا يصح، وإذا لم يصح كان وجوده وعدمه سواء، فكان يلزم أن يُطَالَب بإعادة العمل، ويلزم بعد إعادة العمل مطالبته بإعادته ثانية إذا لم يفعله بنية، وهكذا يتسلسل الأمر، أو يكون الإكراه عبثا لأنه لم يحقّق قصدًا من المكلَّف، وكلاهما محال، أو يقال بصحّة العمل بلا نية، وهو المطلوب.

ومنها: أن الأعمال ضربان: عادات، وعبادات. فأما العادات فقد قال الفقهاء إنها لا تحتاج في الامتثال بها إلى نية، بل مجرد وقوعها كاف؛ كرد الودائع والمغصوب، والنفقة على الزوجات والعيال، وغيرها، فكيف يُطْلَقُ القولُ بأن المقاصد مُعتَبَرَة في التصرفات؟ وأما العبادات فليست النية بمشروطة فيها بإطلاق أيضا، بل فيها تفصيل وخلاف بين أهل العلم في بعض صورها. فقد قال جماعة من العلماء بعدم اشتراط النية في

[1] **سنن ابن ماجه:** كتاب الزهد، باب النية.

[2] **صحيح البخاري:** كتاب الجهاد والسير، باب من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا.

[3] **صحيح مسلم:** كتاب الزهد والرقائق، باب من أشرك في عمله غير الله.

الوضوء، وكذلك الصوم والزكاة، وهي عبادات. وألزموا الهازل العِتْقَ والنَّذْر كما ألزموه النكاح والطلاق والرجعة؛ ففي الحديث: "ثَلَاثٌ جَدُّهُنَّ جَدٌّ وَهَزْلُهُنَّ جَدٌّ: النِّكَاحُ، وَالطَّلَاقُ، وَالرَّجْعَةُ".[1] ومعلوم أن الهازل من حيث هو هازل لا قصد له في إيقاع ما هزل به. وفي مذهب مالك فيمن رفض نية الصوم في أثناء اليوم ولم يفطر أن صومه صحيح، وأصل مسألة رفض النية أثناء العبادة مختلف فيها. فهذا ظاهر في صحة العبادة مع فقد النية فيها حقيقة.

وإذ ثبت هذا كلّه دلّ على نقيض الدعوى، وهو أنه ليس كل عمل بنيّة، ولا أن كل تصرّف تُعتبر فيه المقاصد هكذا مطلقا.

والجواب عن هذه الاعتراضات من وجهين:

الوجه الأول: أن نقول إن المقاصد المتعلقة بالأعمال ضربان:

الضرب الأول: وهو من ضرورة كلّ فاعل مُختار من حيث هو مُختار. وهنا يصحُّ أن يُقال إن كل عمل مُعتَبَرٌ بنيَّتِهِ فيه شرعا، سواء قصد به امتثال أمر الشارع أوْ لا، وتتعلق إذْ ذاك الأحكام التكليفية، وعليه يدلّ ما تقدم من الأدلة؛ فإن كل فاعل عاقل مختار إنما يقصد بعمله غرضا من الأغراض، حسنًا كان أو قبيحًا، مطلوبَ الفعل أو الترك، أو غير مطلوب شرعا. فلو فرضنا العمل مع عدم الاختيار، كالمُلْجَأ والنائم والمجنون وما أشبه ذلك، فهؤلاء غير مكلّفين، فلا يتعلّق بأفعالهم مقتضى الأدلة السابقة، فليس هذا النمط بمقصود للشارع. فبقي ما كان مفعولا بالاختيار لا بدّ فيه من القصد، وإذْ ذاك تعلقت به الأحكام. ولا يتخلف عن الكلية عمل ألبتة.

وكلّ ما أُورِدَ في الاعتراض لا يعدو هذين القسمين؛ فإنه إما مقصودٌ لما قُصِدَ له من رفع مقتضى الإكراه أو الهزل أو طلب الدليل أو غير ذلك، فيتنزل ذلك الحكم الشرعي بالاعتبار وعدمه. وإما غير مقصودٍ فلا يتعلق به حكمٌ على حال؛ وإن تعلّق به حكمٌ فمن باب خطاب الوضع لا من باب

---

[1] **سنن أبي داود**: كتاب الطلاق، باب في الطلاق على الهزل.

خطاب التكليف. فالممسك عن المفطرات لنوم أو غفلة وإن صحَّحْنا صومَه فمن جهة خطاب الوضع، كأن الشارع جعل نفس الإمساك سببا في إسقاط القضاء أو في صحة الصوم شرعا، لا بمعنى أنه مُخاطَبٌ به وجوبا. وكذلك ما في معناه.

الضرب الثاني: وهو ليس من ضرورة كل فعل، وإنما هو من ضرورة التّعبُّديّات من حيث هي تعبُّديَّات؛ فإن الأعمال كلّها الداخلة تحت الاختيار لا تصير تعبُّديّة إلا مع القصد إلى ذلك. أمّا ما وُضِعَ على التعبّد كالصلاة والحج وغيرهما فلا إشكال فيه. وأما العاديات فلا تكون تعبديّات (بمعنى لا يكون فاعلها مُثابًا عليها في الآخرة) إلا بالنيات.

الوجه الثاني: الكلام على تفاصيل ما اعترض به:

. فأما الإكراه على الواجبات فما كان منها غير مُفتَقِر إلى نيّة التّعبُّد وقصدِ امتثال الأمر فلا يصحّ فيه عبادة، إلا أنه قد حصلت فائدته فتسقط المطالبة به شرعا؛ كأخذ الأموال من أيدى الغُصَّاب. وما افتقر منها إلى نيّة التّعبُّد فلا يُجزِئُ فعلُها بالنسبة إلى المُكْرَه في خاصة نفسه حتى ينوي القُربة؛ كالإكراه على الصلاة. لكن المطالبة تسقط عنه في ظاهر الحُكم فلا يطالبه الحاكم بإعادتها؛ لأن باطن الأمر غير معلوم للعباد، فلم يُطْلَبُوا بالشقّ عن القلوب.

. وأما الأعمال العادية، فهي وإن لم تفتقر في الخروج عن عهدتها إلى نية، إلا أنها لا تكون عبادات ولا مُعتبَرَات في الثواب إلاّ مع قصد الامتثال. وإذا أُطْلِقَ لفظُ البطلان هنا فبمعنى عدم ترتّب الثواب على الفعل، لا بمعنى عدم ترتُّب آثاره الشرعية عليه.

وما ذُكِرَ من الأعمال التّعبّدية في الاعتراض فإن القائل بعدم اشتراط النية فيها بنى حُكمه على أنها معقولة المعنى كالعاديات، وإنما تُشترط النية فيما كان غير معقول المعنى؛ فالقائلون بعدم اشتراط النية في الطهارة والزكاة يبنون ذلك على أن هذه الأفعال معقولة المعنى فلا تفتقر إلى النية حتى تقع صحيحة ومجزئة. ومن قال بصحة الصوم دون تبييت أو تعيين

النية فبناءً على أنّ الكفّ قد استحقّه الوقتُ فلا ينعقد لغيره، ولا يصرفُه قصدُ سواه.[1] ولهذا نظائر في العاديات؛ كنكاح الشِّغَار، فإنه عند أبي حنيفة وإن تم على صورة الشغار بأن لا يكون فيه مهر، بل يكون بضع كل واحدة منهما مهر الأخرى، إلا أنه ينعقد على أنه نكاح صحيح ويجب فيه مهر المثل. فالنكاح المشروع غير مقصودٍ هنا، وإنما المقصود هو الشِّغار، ومع ذلك انعقد النكاح صحيحا دون اعتبار لنيّة العاقدين.

وأما النذر والعتق وما ذُكِر معهما فقد بيَّنا في مباحث السبب أن من قصد لإيقاع السبب دون أن يقصد وقوع المُسَبَّب لا ينفعه عدمُ قصده له عن وقوعه عليه. وهذا حال الهازل؛ لأنه قاصد لإيقاع السّبب (وهو التّلفّظ بالطلاق أو العتق أو النذر) بلا شك، وهو في المُسبَّب إما غير قاصد له بنفي ولا إثبات، وإما قاصد أن لا يقع، وعلى كلّ تقدير فيلزمه المُسَبَّب شاء أم أبى. وقد عُلِّلَ اللزوم في هذه المسائل بأن الجِدّ والهزل أمرٌ باطن، فيُحْمَلُ على أنه جِدّ ومصاحب للقصد لإيقاع مدلوله. أو يُقال إنه قاصدٌ بالعقد الذي هو جِدّ شرعيّ اللعبَ، فناقضَ مقصود الشارع، فبطل حكمُ الهزل فيه فصار إلى الجِدّ. وأما إن قلنا بعدم لزوم فعل الهازل فبناءً على أن الهازلَ لم يقصد إيقاع السبب أصلاً فلا يكون هناك مُسَبَّبٌ يلزمه، فقصده مجرد الهزل باللفظ دون قصد معناه اللغوي، ومجرد الهزل بالألفاظ لا يلزم عليه حُكم إلا حكم نفس الهزل وهو الإباحة أو غيرها.

ومسألة رفض نية الصوم في مذهب مالك بناءً على أن الصوم انعقد على الصحة من البداية، فتكون النية الأولى مُسْتَصْحَبَةً حُكما حتى يقع الإفطار الحقيقي، وهو لم يكن، فصحّ الصوم. وعلى هذا السبيل تجري مسألة رفض النية أثناء العبادة. وبالله التوفيق.

---

[1] مذهب الحنفية أن ما كان من الصيام وقتُه معيّنا كرمضان والنذر المعَيَّن لا يشترط فيه تبييت النية ولا تعيينها، حتى لو قصد الصائم غير واجب عليه وهو بصدد أدائه؛ كأن ينوي برمضان قضاء رمضان الفائت، أو ينوي بصيام النذر المعَيَّن قضاء رمضان أو صيام تطوع، فإن الصوم لا ينصرف إلا لصاحب الوقت، ويكون الصوم صحيحا مع صرف النية إلى غيره. (عبد الله دراز)

المسألة الثانية

قصدُ الشارع من المكلَّف أن يكون قصدُه في العمل موافقًا لقصده في التشريع.

والدليل على ذلك ظاهرٌ من وضع الشريعة؛ إذ قد مرَّ أنها موضوعة لمصالح العباد على الإطلاق والعموم، والمطلوبُ من المكلَّف أن يجري على ذلك في أفعاله، وأن لا يقصد خلافَ ما قصد الشارع. ولأن المكلَّف خُلق لعبادة الله، وذلك راجع إلى العمل على وفق القصد في وضع الشريعة .هذا محصول العبادة. فينال بذلك الجزاء في الدنيا والآخرة. وأيضا فقد مرَّ أن قصد الشارع المحافظةُ على الضروريات وما رجع إليها من الحاجيات والتحسينيات، وهو عينُ ما كُلِّفَ به العبدُ، فلا بدّ أن يكون مطلوبا بالقصد إلى ذلك، وإلاّ لم يكن عاملا على المحافظة؛ لأن الأعمال بالنيات. وحقيقةُ كون العبد محافظا على الضروريات وما يرجع إليها أن يكون خليفةَ الله في إقامة هذه المصالح بحسب طاقته ومقدار وسعه. وأقلّ ذلك خلافتُه على نفسه، ثم على أهله، ثم على كلّ من تعلّقت له به مصلحة. ولذلك قال عليه الصلاة والسلام: "كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، الإِمَامُ رَاعٍ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالرَّجُلُ رَاعٍ فِي أَهْلِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ فِي بَيْتِ زَوْجِهَا وَمَسْئُولَةٌ عَنْ رَعِيَّتِهَا، وَالْخَادِمُ رَاعٍ فِي مَالِ سَيِّدِهِ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، قَالَ: وَحَسِبْتُ أَنْ قَدْ قَالَ: وَالرَّجُلُ رَاعٍ فِي مَالِ أَبِيهِ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَكُلُّكُمْ رَاعٍ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ"،[1] وفي القرآن الكريم: ﴿ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَأَنفِقُواْ مِمَّا جَعَلَكُم مُّسۡتَخۡلَفِينَ فِيهِ﴾ (الحديد: ٧)، وقوله: ﴿وَيَسۡتَخۡلِفَكُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَيَنظُرَ كَيۡفَ تَعۡمَلُونَ﴾ (الأعراف: ١٢٩)، وغيرها من آيات الاستخلاف. والخلافة عامة وخاصة حسبما فسّرها الحديث، حيث أتى بأمثلة تبيِّن أن الحكم كليٌّ عامٌّ غير مختصّ، فلا يتخلّف عنه فردٌ من أفراد الولاية، عامّة كانت أو خاصة. فإذا كان كذلك فالمطلوب منه أن يكون قائما مقام من استخلفه، يُجري أحكامه ومقاصده مجاريها. وهذا بيِّنٌ.

---

[1] **صحيح البخاري**: كتاب الجمعة، باب الجمعة في القرى والمدن.

وإذا حقّقنا تفصيل المقاصد الشرعية بالنسبة إلى المكلّف وجدناها ترجع إلى ما ذُكِر في كتاب الأحكام،[1] وفي مسألة دخول المكلَّف في الأسباب،[2] إذ مرّ هنالك خمسة أوجه منها يُؤخذ القصدُ الموافقُ والمخالفُ. فعلى الناظر هنا مراجعة ذلك الموضع حتى تتبيّن له المسألة.

المسألة الثالثة

كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شُرعت له فقد ناقض الشريعة. وكلّ من ناقضها فعملُه في المناقضة باطلٌ. فمن ابتغى في التكاليف ما لم تُشرع له فعمله باطل.

أما أنّ العمل المناقض باطلٌ فظاهر؛ فإن المشروعات إنما وُضِعَت لتحصيل المصالح ودرء المفاسد، فإذا خُولِفَت لم يكن في تلك الأفعال التي خُولِفَ بها جلبُ مصلحة ولا درء مفسدة.

وأمّا أنّ من ابتغى في الشريعة ما لم تُوضع له فهو مناقض لها، فالدليل عليه أوجه:

---

[1] تم بيان هذا في المسألة السادسة من الحكم التكليفي، حيث بيّن أن الأحكام الخمسة إنّما تتعلّق بالأفعال والتُّروك بالمقاصد، فإذا عَرِيت عن المقاصد لم تتعلق بها. والدليل على ذلك أمور:

أحدها: ما ثبت من أن الأعمال بالنيات باستثناء ما كان من خطاب الوضع. وهو أصلٌ مُتَّفَق عليه في الجملة. وإذا لم تكن مُعْتَبَرَة حتى تقترن بها المقاصد، كان مجرّدها في الشرع بمثابة حركات الحيوانات والجمادات، والأحكام الخمسة لا تتعلق بها عقلا ولا سمعا، فكذلك ما كان مثلها.

والثاني: ما ثبت من عدم اعتبار الأفعال الصادرة من المجنون والنائم والصبي والمغمى عليه، وأنها لا حُكم لها في الشرع بأن يُقَال فيها: جائز، أو ممنوع، أو واجب، أو غير ذلك؛ كما لا اعتبار بها من البهائم. فجميع هؤلاء لا قصد لهم، وهي العلة في رفع أحكام التكليف عنهم.

والثالث: الإجماع على أن تكليف ما لا يُطَاق غير واقع في الشريعة؛ وتكليفُ مَنْ لا قَصْد له تكليفُ ما لا يُطَاق.

[2] انظر تفصيل ذلك في المسألة السابعة من مباحث "الأسباب" من كتاب الأحكام.

أحدها: أن الأفعال والتروك من حيث هي أفعال أو تروك متماثلة عقلا بالنسبة إلى ما يُقصد بها؛ إذْ لا تحسين للعقل ولا تقبيح، فإذا جاء الشارع بتعيين أحد المتماثلين للمصلحة وتعيين الآخر للمفسدة فقد بيّن الوجه الذي منه تحصلُ المصلحة فأمر به أو أذن فيه، وبيّن الوجه الذي به تحصل المفسدة فنهى عنه رحمة بالعباد. فإذا قصد المكلَّف عين ما قصده الشارع بالإذن فقد قصد وجه المصلحة على أتمّ وجوهه، فهو جديرٌ بأن تحصل له. وإن قصد غير ما قصده الشارع. وذلك إنما يكون في الغالب لتوهُّم الشخص أن المصلحةَ فيما قصده؛ لأن العاقل لا يقصد وجه المفسدة كفاحا. فقد جعل ما قصدَ الشارعُ مهملَ الاعتبار، وما أهملَ الشارعُ مقصودًا مُعتبرًا. وذلك مضادّة للشريعة ظاهرة.

والثاني: أن حاصل هذا القصد يرجع إلى أن ما رآه الشارع حسنا فهو عند هذا القاصد ليس بحسن، وما لم يره الشارع حسنا فهو عنده حسن. وهذه مضادّة أيضا.

والثالث: أن الله تعالى يقول: ﴿ وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا ﴾ (النساء: ١١٥)، وقال عمر بن عبد العزيز: "سنّ رسولُ الله صلى الله عليه وسلم وولاةُ الأمر من بعده سُنَنًا، الأخْذُ بها تصديقٌ لكتاب الله، واستكمالٌ لطاعة الله، وقوّةٌ على دين الله. من عمل بها مُهتدٍ، ومن استنصر بها منصورٌ، ومن خالفها اتّبع غير سبيل المؤمنين، وولاّهُ الله ما تولّى، وأصلاه جهنم وساءت مصيرا". والأخذ في خلاف مآخذ الشارع من حيث القصدُ إلى تحصيل المصلحة أو درء المفسدة مشاقّة ظاهرة.

والرابع: أن الآخذَ بالمشروعِ من حيث لم يقصد به الشارعُ ذلك القصدَ آخذٌ في غير مشروعٍ حقيقةً، لأن الشارع إنما شرعه لأمر معلوم بالفرض، فإذا أَخَذَ بالقصدِ إلى غير ذلك الأمر المعلوم فلم يأت بذلك المشروع أصلا، وإذا لم يأت به ناقض الشارع في ذلك الأخذ، من حيث صار كالفاعل لغير ما أُمِرَ به والتارك لما أُمِرَ به.

والخامس: أن المُكلّف إنما كُلِّفَ بالأعمال من جهة قصد الشارع بها في الأمر والنهي، فإذا قصد بها غير ذلك كانت بفرض القاصد وسائلَ لما يقصدُه، لا مقاصد؛ إذْ لم يقصد بها قصدَ الشارع فتكون مقصودةً، بل قصدَ قصدًا آخر جعل الفعلَ أو التركَ وسيلةً له، فصار ما هو عند الشارع مقصودٌ وسيلةً عنده. وما كان شأنُه هذا نقضٌ لإبرام الشارع، وهدمٌ لما بناه.

والسادس: أن هذا القاصد مستهزئٌ بآيات الله؛ لأنّ من آياته أحكامُه التي شرعها، وقد قال تعالى بعد ذكر أحكام شرعها: ﴿وَلَا تَتَّخِذُوٓاْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ هُزُوًا﴾(البقرة: ٢٣١)، والمرادُ أن لا يُقْصَدَ بها غير ما شرعها لأجله، ولذلك قيل للمنافقين حيث قصدوا بإظهار الإسلام غير ما قصده الشارع: ﴿قُلْ أَبِٱللَّهِ وَءَايَٰتِهِۦ وَرَسُولِهِۦ كُنتُمْ تَسْتَهْزِءُونَ﴾ (التوبة: ٦٥)، والاستهزاء بما وُضِعَ على الجِدّ مضادّة لحكمته ظاهرة. والأدلة على هذا المعنى كثيرة.

وللمسألة أمثلة كثيرة؛ كإظهار كلمة التوحيد قصدًا لإحراز الدم والمال لا للإقرار للواحد الحق بالوحدانية، والصلاة ليُنْظَرَ إليه بعين الصلاح، والذبح لغير الله، والهجرة لينال دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها، والجهاد للعصبية أو لينال شرف الذكر فى الدنيا، والسَّلَف ليجُرَّ به نفعًا، والوصيّة بقصد المضارّة للورثة، ونكاح المرأة ليُحِلَّها لمطلِّقها ثلاثا، وما أشبه ذلك.

اعتراضات

وقد يُعترض على هذه المسألة باعتراضات:

منها: نكاح الهازل وطلاقه وعتقه، فإنه قاصدٌ غير ما قَصَدَ الشارعُ بلفظ النكاح والطلاق والعتق، ومع ذلك وقع فعله صحيحا. وقد تقدم جوابه في المسألة الأولى.

ومنها: المُكْرَه بباطل، فإنه عند الحنفية تنعقد تصرفاته شرعا فيما لا يحتمل الفسخ بالإقالة كما تنعقد حالة الاختيار؛ كالنكاح والطلاق والعتق

واليمين والنذر، وما يحتمل الإقالة ينعقد كذلك، لكن موقوفا على اختيار المُكْرَه ورضاه. وهناك مسائل أُخَر من هذا النحو.

ومنها: أن الحيل في رفع وجوب الزكاة وتحليل المرأة لمطلقها ثلاثا مقصودٌ به خلافُ ما قصدهُ الشارع مع أن من أهل العلم من قال بصحتها. ومن تتبع الأحكام الشرعية ألفى منها ما لا ينحصر، وجميعه يدلّ على أن العمل المشروع إذا قُصِدَ به غير ما قصده الشارع فلا يلزم أن يكون باطلا.

والجواب: أن مسائل الإكراه إنما قيل بانعقادها شرعا بناء على أنها مقصودة للشارع بأدلة قرَّرها الحنفية. ولا يصحّ أن يُقِرَّ أحدٌ بكون العمل غير مقصودٍ للشارع على ذلك الوجه ثم يصحِّحه؛ لأن تصحيحه إنما هو بالدليل الشرعي، والأدلة الشرعية أقرب إلى تفهيم مقصود الشارع من كلّ شيء، فكيف يُقال إن العمل صحيح شرعا مع أنه غير مشروع؟ هل هذا إلا عين المحال؟

وكذلك القول في الحيل عند من قال بها مطلقا، فإنما قال بها بناء على أن للشارع قصداً في استجلاب المصالح ودرء المفاسد؛ فإذا صحّح مثلاً نكاحَ المُحلِّل فإنما صحّحه على فرض أنه غلب على ظنه من قصد الشارع الإذنُ في استجلاب مصلحة الزوجين فيه، وكذلك سائر المسائل؛ بدليل صحته في النطق بكلمة الكفر خوف القتل أو التعذيب، وفي سائر المصالح العامة والخاصة؛ إذ لا يمكن إقامة دليل في الشريعة على إبطال كلّ حيلة، كما أنه لا يقوم دليل على تصحيح كل حيلة. فإنما يبطل منها ما كان مضادًّا لقصد الشارع خاصة، وهو الذي يتفق عليه جميع أهل الإسلام، ويقع الاختلاف في المسائل التي تتعارض فيها الأدلة. ولهذا موضع يُذكر فيه في هذا القسم إن شاء الله تعالى.

المسألة الرابعة

فاعلُ الفعل أو تاركُه إمّا أن يكون فعلُه أو تركُه موافقا للأحكام

الشرعية أو مخالفا لها. وعلى كلا التقديرين إما أن يكون قصدُ الفاعل موافقةُ الشارع أو مخالفتُه. ويتحصل منها أربعة أقسام.

1. أن يكون الفعل موافقا للشرع ويكون الفاعل قاصدا تلك الموافقة، كالصلاة والصيام والصدقة والحج وغيرها يؤديها الإنسان على حقيقتها قاصدا بها امتثال أمر الله تعالى وأداء ما وجب عليه أو نُدِب إليه، وكذلك ترك الزنى والخمر وسائر المُنكرات يقصد بذلك الامتثال لأمر الله. فلا إشكال في صحّة هذا العمل.

2. أن يكون الفعل مخالفا للشرع ويكون المكلف قاصدا تلك المخالفة، كترك الواجبات وفعل المحرّمات قاصدًا لذلك. فهذا أيضا ظاهر الحُكم.

3. أن يقع الفعل موافقا للشرع مع أن فاعله كان قصده مخالفة تلك الأحكام، وهو ضربان: أحدهما: أن لا يعلم بكون الفعل أو الترك وقع موافقا للشرع. والثاني: أن يعلم بذلك.

أ. مثال الأول من وطىء امرأة . يظنّها أجنبيّة . بنية الزنا، ولكنها في الواقع هي زوجته، وكمن شرب مشروبا بنيّة شُرب الخمر، ولكن المشروب في الواقع عصير. فهذا الضرب قد حصل فيه قصد العصيان بالمخالفة. ولكن يمكن النظر إلى هذا الفعل من جهة أنّ مفسدة النهي لم تحصل؛ لأنه إنما نهي عن الزنا وشرب الخمر لأجل ما ينشأ عنها من المفاسد، وفي هذه الحال لم تحصل المفسدة فلا يكون حكمُ صاحبها مثل حُكم من فعل ذلك المحرَّم ووقعت المفسدة بسبب فعله. فشارب العصير لم يذهب عقله، وواطىء زوجته لم يقع في الزنى. فالحاصل أن هذا الفعل أو الترك فيه موافقة ومخالفة.

فهذا العمل آخذٌ بطرف من القسمين، فهو وإن كان مخالفا في القصد قد وافق في نفس العمل. فإذا نظرنا إلى فعله أو تركه وجدناه لم تقع به مفسدة ولا فاتت به مصلحة، وإذا نظرنا إلى قصده وجدناه منتهكا حرمة الأمر والنهي، فهو عاصٍ في مجرد القصد، غير عاصٍ بمجرد العمل.

وتحقيقه أنه آثمٌ من جهة حقّ الله، غير آثم من جهة حق الآدمي، كالغاصب لِمَا يظنُّ أنه متاع المغصوب منه، فإذا هو متاع الغاصب نفسه. فلا ضمان عليه لمن قصد الغصب منه، وعليه الطلب من جهة حرمة الأمر والنهي. والقاعدة أن كل تكليف مشتمل على حق الله وحق العبد.

ولا يقال إذا كان عدم تحقق المفسدة أو عدم فوت المصلحة مُسْقِطًا لمعنى الطلب، فليكن كذلك فيما إذا شرب الخمر فلم يذهب عقله، أو زنى فلم يتخلق ماؤه في الرحم بعزل أو غيره، لأن الفساد المتوقّع من فعل ذلك المحرَّم غير موجود، فكان ينبغي أن لا يترتب عليه حدّ، ولا يكون آثما إلا من جهة قصده خاصة.

لأنا نقول: لا يصح ذلك لأن العامل قد تعاطى السبب الذي تنشأ عنه المفسدة أو تفوت به المصلحة، وهو الشرب والإيلاج المُحرَّمان في نفس الأمر، وهما مظنتان للاختلاط وذهاب العقل، ولم يضع الشارع الحد بإزاء زوال العقل أو اختلاط الأنساب، بل بإزاء تعاطي أسبابه خاصة. وإلا فالمسبَّبات ليست من فعل المتسبب وإنما هي من فعل الله تعالى. فالله هو خالق الولد من الماء والسكر عن الشرب. وإذا كان كذلك فالزاني والشارب قد تعاطيا السبب على كماله فلا بد من إيقاع مُسَبَّبِه وهو الحد. وكذلك سائر ما جرى هذا المجرى مما عمل فيه بالسبب لكنه لم يتحقق مُسَبَّبُه.

ب. أن يكون الفعل أو الترك موافقا وهو عالم بالموافقة، ومع ذلك فقصده المخالفة. ومثاله أن يصلي رياء لينال دنيا أو تعظيما عند الناس، أو ليدرأ عن نفسه عقوبة ترك الصلاة، وما أشبه ذلك. فهذا القسم أشدّ من الذي قبله. وحاصله أن هذا العامل قد جعل الموضوعات الشرعية التى جُعِلَت مقاصدُ وسائلَ لأمور أُخَر لم يقصد الشارع جَعْلَها لها، فيدخل تحته النفاق والرياء والحيل على أحكام الله تعالى، وذلك كله باطل؛ لأن القصد مخالف لقصد الشارع عينا فلا يصح جملة. وقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ (النساء: ١٤٥).

4. أن يكون الفعل أو الترك مخالفا للشرع مع أن الفاعل كان قاصدا

بفعله موافقة الشرع. وهو أيضا ضربان؛ أحدهما: أن يكون مع العلم بالمخالفة، والثاني: أن يكون مع الجهل بذلك.

أ. فإن كان مع العلم بالمخالفة فهذا هو الابتداع؛ كإنشاء العبادات التي لم يرد بها نص شرعي، والزيادات على ما شرع. والغالب في هذه الحالات أن الفاعل لا يتجرَّأ على ذلك إلا بنوع تأويل. ومع ذلك فهو مذموم حسبما جاء في القرآن والسنة. والذي يتحصل هنا أن جميع البدع مذمومة لعموم الأدلة في ذلك، مثل قوله صلى الله عليه وسلم: "كُلَّ بِدْعَةٍ ضَلالَةٌ".[1] وهذا المعنى في الأحاديث كالمتواتر.

فإن قيل إن هناك أمور استحدثها السلف الصالح ليست مذمومة ولا مخالفة لقصد الشارع، بل هي موافقة أيّ موافقة، كجمع الناس على المصحف العثماني، والتجميع في قيام رمضان في المسجد، وغير ذلك من المحدثات الحسنة التي اتفق السلف الصالح والمجتهدون من الأمة على حسنها. فجميع هذه الأشياء داخلة تحت ترجمة المسألة؛ إذ هي من جهةٍ أفعالٌ مخالفة للشارع لأنه لم يضعها، ومن جهة أخرى فعلها السلف بقصدٍ موافق لأنهم لم يقصدوا إلا الصلاح، وإذا كان كذلك وجب أن لا تكون البدع كلُّها مذمومة.

فالجواب: أن هذا كله ليس مما هو مراد في هذه المسألة، لأن الكلام في الفعل المخالف للفعل الذي وضعه الشارع، وما أحدثه السلف وأجمع عليه العلماء لم يقع فيه مخالفة لما وضعه الشارع بحال. بيان ذلك أن جمع المصحف مثلا . لم يقع في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم للاستغناء عنه بالحفظ في الصدور، ولأنه لم يقع في القرآن اختلاف يُخَافُ بسببه الاختلاف في الدين. وحاصل الأمر أن جمع المصحف كان مسكوتا عنه في زمانه عليه الصلاة والسلام، ثم لمّا وقع الاختلاف في قراءة القرآن وكَثُرَ، صار جمعُ المصحف واجبا ورأيا رشيدا في واقعة لم يتقدم بها عهد، فلم يكن فيها

---

[1] **سنن ابن ماجه:** كتاب المقدمة، باب اتباع سنن الخلفاء الراشدين المهديين.

مخالفة، وإلا لزم أن يكون النظر في كل واقعة لم تحدث في الزمان المتقدم بدعةً، وهو باطل باتفاق. لكن مثل هذا النظر من باب الاجتهاد الملائم لقواعد الشريعة وإن لم يشهد له أصل معين، وهو الذي يُسمّى المصالح المرسلة. وكل ما أحدثه السلف الصالح من هذا القبيل، لا يتخلف عنه بوجه، وليس من المخالف لمقصد الشارع أصلا. وأما البدعة المذمومة فهي التي خالفت ما وضع الشارع من الأفعال أو التروك.

ب . وإن كان العمل المخالف مع الجهل بالمخالفة فله وجهان من النظر:

أحدهما: اعتبار القصد موافقا، أما العمل فهو وإن وقع مخالفا إلا أن الأعمال بالنيات، ونيّة هذا العامل على الموافقة لكن الجهل أوقعه في المخالفة، ومن لا يقصد مخالفة الشارع كفاحا لا يجري مجرى المخالف بالقصد والعمل معا، فعمله بهذا النظر منظور فيه على الجملة لا مُطَّرح على الإطلاق.

والثاني: اعتبار العمل مخالفا، فإن قصد الشارع بالأمر والنهي الامتثال، فإذا لم يمتثل فقد خُولف قصده، ولا ينفي المخالفةَ موافقةُ القصد الباعث على العمل، لأنه لم يحصل قصد الشارع في ذلك العمل على وجه، ولا طابقَ القصدُ العملَ، فصار المجموع مخالفا كما لو خُولِف فيهما معا فلا يحصل الامتثال.

وكلا الوجهين يعارض الآخر في نفسه، ويعارضه في الترجيح؛ لأنك إن رجّحت أحدهما عارضك في الآخر وجهٌ مرجِّحٌ فيتعارضان أيضا. ولذلك صار هذا المحلّ غامضا في الشريعة. ويتبيّن ذلك بإيراد شيء من البحث فيه.

وذلك أنك إذا رجّحت جهةَ القصد الموافق بأن العامل ما قصد قط إلاّ الامتثال والموافقة، ولم ينتهك حُرمةً للشارع بذلك القصد، عارضَك أنّ قصد الموافقة مُقيَّد بالامتثال المشروع لا بمخالفته، وإنْ كان مُقيَّدا فقصدُ المكلَّف لم يصادف محلاًّ، فهو كالعبث. وأيضا إذا لم يصادف محلاًّ

صار غير موافق؛ لأن القصد في الأعمال ليس بمشروع على الانفراد، بل لابد من وقوعه على عمل مشروع.

فإن قيل: قوله عليه الصلاة والسلام: "إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ"[1] يبيِّن أن هذه الأعمال وإن خالفت الشرع قد تُعتبر، فإن المقاصد أرواحُ الأعمال، فقد صار العملُ ذا روح على الجملة، وإذا كان كذلك اعتُبِر، بخلاف ما إذا كان القصدُ مخالفا والعمل موافقا فإنه جسد بلا روح، أو كان كلاهما مخالفا فلا روح ولا جسد.

قيل: إن سُلِّمَ هذا، فهو مُعَارَضٌ بقوله عليه الصلاة والسلام: "مَنْ عَمِلَ عَمَلا لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ"،[2] وهذا العمل ليس بموافق لأمره عليه الصلاة والسلام، فلم يكن مُعتبرًا، بل كان مردودا. وأيضا فإذا لم يُنتفع بجسد بلا روح، كذلك لا يُنتفع بروح في غير جسد؛ لأن الأعمال هنا قد فُرِضَت مخالفةً فهي في حُكم العدم، فبقيت النية منفردة في حُكم عملي فلا اعتبار بها. وتكثر المُعارَضَات في هذا من الجانبين، فكانت المسألة مشكلة.

ومن هنا صار فريق من المجتهدين إلى تغليب جانب القصد، ومال فريق إلى تغليب جانب العمل المخالف، وتوسط فريق فأعملوا الطرفين على الجملة، لكن على أن يُعْمَل مقتضى القصد في وجه، ويُعْمل مقتضى الفعل في وجه آخر.

ويدلّ على إعمال الطرفين أمور:

أحدها: أن متناول المُحرَّم غير عالم بالتحريم قد اجتمع فيه موافقةُ القصد، لأنه لم يتلبَّس إلاّ بما اعتقد إباحته، ومخالفةُ الفعل، لأنه فاعلٌ لما نُهِيَ عنه، فأُعْمِل مقتضى الموافقة في إسقاط الحدّ والعقوبة، وأُعْمِل مقتضى المخالفة في عدم البناء على ذلك الفعل وعدم الاعتماد عليه، حتى صُحِّحَ ما

---

[1] سبق تخريجه.

[2] **صحيح البخاري**: كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب إذا اجتهد العامل أو الحاكم فأخطأ.

يجبُ أن يُصحَّح مما فيه تلافٍ ميلا فيه إلى جهة القصد أيضا، وأُهْمِل ما يجب أن يُهْمَل مما لا تلافي فيه. فقد اجتمع في هذه المسألة اعتبار الطرفين بما يليق بكل واحد منهما.

والثاني: أن عمدة مذهب مالك، بل عمدة مذاهب الصحابة، اعتبارُ الجهل في العبادات بمثابة النسيان على الجملة، فعَدُّوا من خالفَ في الأفعال أو الأقوال جهلا على حُكْم الناسي. فهذا واضح في أن للقصد الموافق أثرًا.

ولا يقال: إن هذا ينكسر في الأمور المالية، فإنها تُضْمَن في الجهل والعمد.

لأنا نقول: الحكم في التضمين في الأموال أمر آخر؛ لأن الخطأ فيها مساوٍ للعمد في ترتُّب الغُرم في إتلافها.

والثالث: الأدلة الدالة على رفع الخطأ عن هذه الأمة؛ ففي الكتاب: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَآ أَخْطَأْتُم بِهِۦ وَلَٰكِن مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ (الأحزاب: ٥)، وفي الحديث: "إِنَّ اللَّهَ تَجَاوَزَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ وَالنِّسْيَانَ وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ"،[1] وهو معنى متّفق عليه في الجملة، وإن اختلفوا فيما تعلّق به رفعُ المؤاخذة: هل ذلك مختصّ بالمؤاخذة الأخروية خاصة أم لا؟

فإذا كان كذلك، ظهر أن كل واحد من الطرفين مُعتبَر على الجملة، ما لم يدل دليل من خارج على خلاف ذلك. والله أعلم.

المسألة الخامسة

جلب المصلحة أو دفع المفسدة إذا كان مأذونا فيه إما أن لا يلزم عن فعله إضرار الغير، أو أن يلزم عنه ذلك. وتفصيل ذلك فيما يأتي:

1. أن لا يلزم عن فعله إضرار بالغير: وهذا الفعل باق على أصله من الإذن، ولا إشكال فيه، ولا حاجة إلى الاستدلال عليه، لثبوت الدليل على الإذن ابتداء.

---

[1] **سنن ابن ماجه**: كتاب الطلاق، باب طلاق المكره والناسي.

2. أن يلزم عن الفعل إضرار بالغير مع قصد الفاعل ذلك: كالمُرخِّص في سلعته قصدا لطلب معاشه مع قصد الإضرار بالغير. فلا إشكال في منع القصد إلى الإضرار من حيث هو إضرار، لثبوت الدليل على أن "لا ضرر ولا ضرار في الإسلام"، لكن يبقى النظر في هذا العمل الذي اجتمع فيه قصدُ نفع النفس وقصد إضرار الغير: هل يُمنَع منه فيصير غير مأذون فيه؟ أم يبقى على حُكمه الأصلي من الإذن، ويكون عليه إثم ما قصد؟ هذا مما يُتَصَوَّر فيه الخلاف على الجملة. وهو جار على مسألة الصلاة في الدار المغصوبة (إمكان انفكاك جهتي القصد الحسن والقصد السيء). ومع ذلك فيحتمل في الاجتهاد تفصيلا:

فإذا كان بإمكان ذلك الفاعل أن ينتقل إلى عمل آخر يحقق له المصلحة التي يريد تحقيقها أو يدفع عنه المفسدة التي يريد دفعها دون أن يلزم عنه إضرار بذلك الغير، فلا إشكال في منعه من ذلك الوجه المضر بالغير، لأنه لم يقصد ذلك الوجه إلا لأجل الإضرار، فلينقل عنه ولا ضرر عليه، كما يُمنع من ذلك الفعل إذا لم يقصد غير الإضرار. وإن لم يكن له محيص عن تلك الجهة التي يستضرُّ منها الغير فحقُّ جالب المصلحة أو دافع المفسدة مُقدَّم، فيحقّ له القيام بذلك الفعل، ولكن يجب عليه أن يطهِّر قلبَه من قَصْد الإضرار بالغير، ويقتصر في قصده على جلب مصلحته أو دفع المفسدة التي تلحق به.

3. أن يلزم عن الفعل إضرار بالغير دون أن يقصد الفاعل ذلك مع كون الضرر عاما: كتلقي السِّلع، وبيع الحاضر للبادي، والامتناع من بيع داره أو أرضه وقد اضطر إليها الناس لمسجد جامع أو غيره.

وهذا النوع ينظر فيه: إن كان يلزم من منع الشخص من ذلك الفعل الإضرارُ به بحيث لا ينجبر ذلك الضرر، قُدِّمَ حقُّه على الإطلاق. وأما إن كان الضرر الناتج عن منعه من الفعل يمكن انجبارُه ورفعُه جملة، فاعتبار الضرر العام أولى. فيُمنَع الشخص من الفعل؛ لأن المصالح العامة مُقدَّمَة على المصالح الخاصة، بدليل النهي عن تلقّي السلع، وعن بيع الحاضر

للبادي، واتفاق السلف على تضمين الصُّنَّاع مع أن الأصل فيهم الأمانة. وذلك يقضي بتقديم مصلحة العموم على مصلحة الخصوص، لكن بحيث لا يلحقُ الخصوصَ مضرَّةٌ.

4. أن يلزم عن الفعل إضرار بالغير دون أن يقصد الفاعل ذلك، مع كون الضرر خاصا، وكون الفاعل مُحتاجًا إلى ذلك الفعل، يلحقُهُ بمنعه من ذلك ضرر: كالدافع عن نفسه مظلمة يعلم أنها تقع بغيره، أو يسبق إلى شراء طعام أو ما يحتاج إليه أو إلى صيد أو حطب أو ماء أو غيره، عالما أنه إذا حازه استضرّ غيره بعدمه، ولو أُخِذَ من يده استضرّ هو نفسه.

وهذا الموضع في الجملة يحتمل نظرين: نظرٌ من جهة إثبات الحظوظ، ونظرٌ من جهة إسقاطها، أي جهة الإيثار على النفس.

الجهة الأولى: فإن اعتبرنا الحظوظ فإن حقّ الفاعل مُقدَّم وإن استضرّ غيرُه بذلك؛ لأن جلب المنفعة أو دفع المضرة مطلوب للشارع مقصود. وإذا ثبت هذا فما سبق إليه الإنسان من ذلك قد ثبت حقُّه فيه شرعا بحوزه له دون غيره. وسبْقُهُ إليه لا مخالفة فيه للشارع، فصحّ، وبذلك ظهر أن تقديم حقّ المسبوق على حقّ السابق ليس بمقصود شرعا إلاّ مع إسقاط السابق لحقِّه، وذلك لا يلزمه، بل قد يتعيّن عليه حقّ نفسه في الضروريات، فلا يكون له خِيَرَةٌ في إسقاط حقّه، لأنه مِنْ حقِّه على بيِّنَة، ومن حقّ غيره على ظنّ أو شكّ. وذلك في دفع الضرر واضح، وكذلك في جلب المصلحة إن كان عدمُها يضرّ به.

وقد سُئل الداودي: هل ترى لمن قدر أن يتخلّص من غُرْم هذا الذي يُسمَّى بالخراج إلى السلطان أن يفعل؟ قال: نعم، ولا يحلّ له إلاّ ذلك. قيل له: فإنْ وَضَعَهُ السلطان على أهل بلدة وأخذهم بمال معلوم يردُّونه على أموالهم، هل لمن قدر على الخلاص من ذلك أن يفعل؟ وهو إذا تخلّص أُخِذَ سائرُ أهل البلد بتمام ما جُعِلَ عليهم. قال: ذلك له. قال: ويدلّ على ذلك قولُ مالك رضي الله عنه في الساعي يأخذ من غنم أحد الخلطاء شاة وليس في جميعها نصاب: إنه مظلمة دخلت على من أُخذَت منه، لا يرجعُ مَنْ

أُخذَت منه على أصحابه بشيء. قال: ولست آخذُ في هذا بما روي عن سحنون، لأنّ الظلم لا أسوة فيه، ولا يلزم أحدا أن يُدْخِلَ نفسَهُ في ظُلمٍ مخافةَ أن يُوضَع الظلمُ على غيره. والله تعالى يقول: ﴿ إِنَّمَا ٱلسَّبِيلُ عَلَى ٱلَّذِينَ يَظْلِمُونَ ٱلنَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ ﴾(الشورى: ٤٢). هذا ما قال. ورأيت في بعض المنقولات نحو هذا عن يحيى بن عمر أنه لا بأس أن يطرحه عن نفسه، مع العلم بأنه يطرحه على غيره، إذا كان المطروحُ ظلماً بيِّنًا.

ومن ذلك الرشوة على دفع الظلم إذا لم يقدر على دفعه إلا بذلك، وإعطاء المال للمحاربين وللكفار في فداء الأسارى المسلمين، ودفع المال لقطاع الطرق إذا منعوا الشخص من أداء الحج. وكل هذه الأمثلة فيها انتفاع الشخص أو دفع ضرر عن نفسه بتمكين غيره من المعصية. والعقوبات كلّها جلب مصلحة أو درء مفسدة يلزم عنها إضرار الجاني، إلا أن ذلك كلّه إلغاءٌ لجانب المفسدة لأنها غير مقصودة للشارع في شرع هذه الأحكام، ولأن جانب الجالب والدافع أولى.

فإن قيل: هذا يُشكل في كثير من المسائل، فإن القاعدة المُقرَّرة أن "لا ضرر ولا ضرار"، وما تقدم واقع فيه الضرر، فلا يكون مشروعا بمقتضى هذا الأصل ويؤيِّد ذلك إكراهُ صاحب الطعام على إطعام المضطرّ إمّا بعوض وإمّا مجّانا. فمع أن صاحبَ الطعام محتاجٌ إليه، إلا أنّا جوَّزنا أَخْذَهُ من يده قهرًا لمَّا كان إمساكه مؤديًّا إلى اضرار المضطرّ. وما أشبه ذلك.

فالجواب: أن هذا كلّه لا إشكال فيه. وذلك أن إضرار الغير في المسائل المتقدِّمة والأصول المُقرَّرة ليس بمقصود في الإذن، وإنما الإذنُ في جلب المصلحة أو دفع المفسدة، وكونه يلزم عنه إضرار بالغير أمرٌ خارجٌ عن مقتضى الإذن. وأيضا فقد تعارض هنالك إضراران: إضرار صاحب اليد والملك، وإضرار من لا يد له ولا ملك. والمعلوم من الشريعة تقديم صاحب اليد والملك، ولا يُخَالَفُ في هذا عند المزاحمة على الحقوق. والحاصل أن الإذنَ من حيث هو إذنٌ لم يستلزم الإضرار. ألا ترى أنه إذا قصد الجالب أو الدافع الإضرار أَثِمَ وإن كان محتاجًا إلى ما فعل. فهذا

يدلُّك على أنّ الشارع لم يقصد الإضرار، بل عن الإضرار نهى، وهو الإضرار بصاحب اليد والملك.

وأما مسألة المضطرّ فهي شاهد لنا؛ لأن المُكْرَه على بذل الطعام ليس محتاجا إليه بعينه حاجة يضرّ به عدمُها، وإلا فلو فرضته كذلك لم يصحّ إكراهه، وهو عين مسألة النزاع. وإنما يُكْرَه على البذل من لا يستضرّ به، فافهمه.

الجهة الثانية: وإن لم نعتبر الحظوظ وقلنا بالإيثار فيُتَصَوَّرُ هنا وجهان:

أحدهما: إسقاط الاستئثار بالشيء والدخول في المواساة على سواء، وهو محمودٌ جدا، وقد فُعِلَ ذلك في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقال عليه الصلاة والسلام: "إِنَّ الأَشْعَرِيِّينَ إِذَا أَرْمَلُوا فِي الْغَزْوِ، أَوْ قَلَّ طَعَامُ عِيَالِهِمْ بِالْمَدِينَةِ، جَمَعُوا مَا كَانَ عِنْدَهُمْ فِي ثَوْبٍ وَاحِدٍ، ثُمَّ اقْتَسَمُوهُ بَيْنَهُمْ فِي إِنَاءٍ وَاحِدٍ بِالسَّوِيَّةِ، فَهُمْ مِنِّي وَأَنَا مِنْهُمْ"،[1] وذلك أن مُسْقط الحظّ هنا قد رأى غيرَه مثل نفسه، وكأنه أخوه أو ابنه أو قريبه أو يتيمه أو غير ذلك ممن طُلِبَ بالقيام عليه ندبا أو وجوبا، وأنه قائم في خَلْق الله بالإصلاح والنظر والتسديد، فهو على ذلك واحد منهم. فإذا صار كذلك لم يقدر على الانفراد لنفسه دون غيره ممن هو مثله، بل ممن أُمِرَ بالقيام عليه؛ كما أن الأب الشفيق لا يقدر على الانفراد بالقوت دون أولاده. فعلى هذا الترتيب كان الأشعريون رضي الله عنهم، فقال عليه الصلاة والسلام: "فهم مني وأنا منهم"؛ لأنه عليه الصلاة والسلام كان في هذا المعنى الإمام الأعظم، وفي الشفقة الأب الأكبر؛ إذ كان لا يستبدّ بشيء دون أمته. وهذا جارٍ على أصل مكارم الأخلاق، وهو لا يقتضي استبدادا. وعلى هذه الطريقة لا يلحق العامل ضررٌ إلا بمقدار ما يلحق الجميع أو أقلّ، ولا يكون موقعا على نفسه ضررًا ناجزًا، وإنما هو مُتَوَقَّعٌ أو قليلٌ يحتمله في دفع بعض الضرر عن غيره. وهو نظرُ من يَعدُّ المسلمين كلهَّم شيئا واحدا على مقتضى قوله عليه الصلاة

[1] **صحيح مسلم**: كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل الأشعريين رضي الله عنهم.

والسلام: "الْمُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِ كَالْبُنْيَانِ يَشُدُّ بَعْضُهُ بَعْضًا، ثُمَّ شَبَّكَ بَيْنَ أَصَابِعِهِ. وَكَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَالِسًا إِذْ جَاءَ رَجُلٌ يَسْأَلُ أَوْ طَالِبُ حَاجَةٍ أَقْبَلَ عَلَيْنَا بِوَجْهِهِ فَقَالَ: اشْفَعُوا فَلْتُؤْجَرُوا، وَلْيَقْضِ اللَّهُ عَلَى لِسَانِ نَبِيِّهِ مَا شَاءَ"،[1] وقوله: "مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادِّهِمْ وَتَرَاحُمِهِمْ وَتَعَاطُفِهِمْ مَثَلُ الْجَسَدِ إِذَا اشْتَكَى مِنْهُ عُضْوٌ تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ الْجَسَدِ بِالسَّهَرِ وَالْحُمَّى"،[2] وسائر ما في المعنى من الأحاديث؛ إذْ لا يكون شدّ المؤمن للمؤمن على التّمام إلا بهذا المعنى وأسبابه. وكذلك لا يكونون كالجسد الواحد إلا إذا كان النفع واردا عليهم على السواء، كل أحد بما يليق به، كما أن كل عضو من الجسد يأخذ من الغذاء بمقداره قسمة عدل لا يزيد ولا ينقص. فلو أخذ بعض الأعضاء أكثر مما يحتاج إليه أو أقل لخرج عن اعتداله. وأصل هذا من الكتاب ما وصف الله به المؤمنين من أن بعضهم أولياء بعض، وما أُمِرُوا به من اجتماع الكلمة والأخوة وترك الفرقة. وهو كثير. إذ لا يستقيم ذلك إلا بهذه الأشياء وأشباهها مما يرجع إليها.

والثاني: الإيثار على النفس وهو أعْرَقُ في إسقاط الحظوظ. وذلك أن يترك حظَّه لحظّ غيره، اعتمادا على صحّة اليقين، وإصابةً لعين التوكّل، وتحمُّلا للمشقة في عون الأخ في الله على المحبة من أجله. وهو من محامد الأخلاق، وزكيات الأعمال. وهو ثابت من فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن خُلُقِه المرضيّ. وقد كان عليه الصلاة والسلام: "أَجْوَدَ النَّاسِ بِالْخَيْرِ، وَكَانَ أَجْوَدُ مَا يَكُونُ فِي رَمَضَانَ حِينَ يَلْقَاهُ جِبْرِيلُ، وَكَانَ جِبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلام يَلْقَاهُ كُلَّ لَيْلَةٍ فِي رَمَضَانَ حَتَّى يَنْسَلِخَ، يَعْرِضُ عَلَيْهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْقُرْآنَ، فَإِذَا لَقِيَهُ جِبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلام كَانَ أَجْوَدَ بِالْخَيْرِ مِنَ الرِّيحِ الْمُرْسَلَةِ"،[3] وقد قال تعالى: ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾ (الحشر: ٩). وفي هذا قصص كثيرة عن الرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه والسلف الصالح.

[1] **صحيح البخاري**: كتاب الأدب، باب تعاون المؤمنين بعضهم بعضا.

[2] **صحيح مسلم**: كتاب البر والصلة والآداب، باب تراحم المسلمين وتعاطفهم وتعاضدهم.

[3] **صحيح البخاري**: كتاب الصوم، باب أجود ما كان النبي صلى الله عليه وسلم يكون في رمضان.

قال النووي: أجمع العلماء على فضيلة الإيثار بالطعام ونحوه من أمور الدنيا وحظوظ النفس، بخلاف القُرُبات فإن الحقّ فيها لله.

والإيثار أو إسقاط الحظ والدخول في المواساة مع الناس على سواء على مراتب، والناس في ذلك مختلفون باختلاف أحوالهم في الاتصاف بأوصاف التوكّل المحض واليقين التامّ.

وتحصّل أن الإيثار هنا مبنيّ على إسقاط الحظوظ العاجلة، فتحمُّلُ المضرّة اللاحقة بسبب ذلك لا عتب فيه إذا لم يخلّ بمقصد شرعي. فإن أخلّ بمقصد شرعيّ فلا يعدُّ ذلك إسقاطا للحظّ ولا هو محمودٌ شرعًا، لأنه مخالف لأمر الشارع.

5. أن ينتج عن الفعل إضرار بالغير، ولكن دون أن يقصد الفاعل ذلك الضرر، مع كون الضرر خاصا، وكون الفاعل غير محتاج إلى ذلك الفعل ولا يلحقه بمنعه من ذلك الفعل ضرر:

وهذا له حالات: أحدها: أن يكون لزوم الإضرار بالغير مقطوعا به، والثانية: أن يكون من النادر أن ينتج عن الفعل إضرار بالغير، والثالثة: أن يكون لزوم الإضرار بالغير عن ذلك الفعل ظنا غالبا، والرابعة: أن يكون لزوم الإضرار بالغير عن ذلك الفعل كثيرا، لا غالبا ولا نادرا.

أ. فإن كان من المقطوع به لزوم الإضرار بالغير عن ذلك الفعل، فله نظران: نظر من حيث كونه قاصدا لما يجوز أن يُقْصَد شرعا، من غير قصد إضرار بأحد. فهذا من هذه الجهة جائزٌ لا محظورَ فيه. ونظر من حيث كونه عالما بلزوم مضرة الغير لهذا العمل المقصود، مع عدم استضراره بتركه. فإنه من هذا الوجه مَظِنَّةٌ لقصد الإضرار؛ لأنه في فعله إما فاعل لمباح صرف لا يتعلق بفعله مقصد ضروري ولا حاجي ولا تكميلي، وهذا النوع لا قصدَ للشارع في إيقاعه من حيث يُوقع. وإما فاعل لمأمور به على وجه يقع فيه مضرة مع إمكان فعله على وجه لا يلحق فيه مضرة، وليس للشارع قصدٌ في وقوعه على الوجه الذي يلحق به الضرر دون الآخر.

وعلى كلا التقديرين فتوخّيه لذلك الفعل على ذلك الوجه مع العلم

بالمضرة لا بد فيه من أحد أمرين: إما تقصيرٌ في النظر المأمور به، وذلك ممنوع. وإما قصدٌ إلى نفس الإضرار، وهو ممنوع أيضا. فيلزم أن يكون ممنوعا من ذلك الفعل.

وإذا فعله يعدّ متعديًّا بفعله، ويضمن ضمان المتعدّي على الجملة، وينظر في الضمان بحسب النفوس والأموال على ما يليق بكل نازلة، ولا يُعدُّ قاصدًا له ألبتة، إذا لم يتحقق قصده للتعدي.

ب . وإن كان لزوم الإضرار بالغير عن ذلك الفعل نادرا، فإن هذا الفعل على أصله من الإذن، لأن المصلحة إذا كانت غالبة فلا اعتبار بالندور في انخرامها، إذ لا توجد في العادة مصلحة عرية عن المفسدة جملة، إلا أن الشارع إنما اعتبر في مجاري الشرع غلبة المصلحة، ولم يعتبر ندور المفسدة. ولا يعد هنا قصد القاصد إلى جلب المصلحة أو دفع المفسدة . مع معرفته بندور المضرة عن ذلك . تقصيرا في النظر، ولا قصدا إلى وقوع الضرر. فالعمل إذا باقٍ على أصل المشروعية.

والدليل على ذلك أن ضوابط المشروعات هكذا وجدناها؛ كالقضاء بالشهادة في الدماء والأموال والفروج، مع إمكان الكذب والوهم والغلط.

ج . وإن كان لزوم الإضرار بالغير عن ذلك الفعل ظنا غالبا، فإن هذا النوع يحتمل الخلاف. أما من حيث كون الأصل فيه الإباحة والإذن فظاهر كما تقدّم بيانه. وأما من حيث إن الضرر والمفسدة تلحق ظنًّا غالبا فهل يجري الظنّ مجرى العلم فيكون الفاعل مقصِّرا في النظر المأمور به وضامنا لما يقع من الضرر؟ أم لا يعد كذلك؟ لجواز تخلف الضرر وإن كان التّخلُّف نادرا.

واعتبار الظن هو الأرجح؛ لأمور:

أحدها: أن الظن في أبواب العمليات جارٍ مجرى العلم، فالظاهر جريانه هنا.

والثاني: أن ما ورد في النصوص الشرعية من مسائل سدّ الذرائع

داخل في قسم ما منع منه الشرع لأنه مظنة الوقوع في المحظور؛ كقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَدۡوَۢا بِغَيۡرِ عِلۡمٖ ﴾(الأنعام: ١٠٨)، فإنهم قالوا: لتكُفَّنَّ عن سَبِّ آلهتنا، أو لَنَسُبّنّ إلهك! فنزلت الآية. وفي الصحيح: "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مِنْ الْكَبَائِرِ شَتْمُ الرَّجُلِ وَالِدَيْهِ. قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ وَهَلْ يَشْتِمُ الرَّجُلُ وَالِدَيْهِ؟ قَالَ: نَعَمْ. يَسُبُّ أَبَا الرَّجُلِ فَيَسُبُّ أَبَاهُ وَيَسُبُّ أُمَّهُ فَيَسُبُّ أُمَّهُ"،[1] وكان عليه الصلاة والسلام يكفّ عن قتل المنافقين لأنه ذريعة إلى قول الكفار إن محمدا يقتل أصحابه.

والثالث: أنه داخل في التعاون على الإثم والعدوان المنهي عنه.

والحاصل من هذا القسم أن الظن بالمفسدة والضرر لا يقوم مقام القصد إليه، فالأصل الجواز من الجلب أو الدفع، وقطع النظر عن اللوازم الخارجية؛ إلا أنه لمّا كانت المصلحة تسبِّب مفسدةً من باب الحيل أو من باب التعاون، مُنِعَ من هذه الجهة لا من جهة الأصل. فإن المتسبِّب لم يقصد إلا مصلحة نفسه، فإن حُمِلَ محمل التّعدّي فمن جهة أنه مظِنَّةٌ للتقصير، وهو أخفض رتبة مما يلزم فيه قطعا وقوع الإضرار بالغير. ولذلك وقع الخلاف فيه هل تقوم مظِنَّة الشيء مقام نفس القصد إلى ذلك الشيء أم لا؟

د. وإن كان لزوم الإضرار بالغير عن هذا الفعل كثيرا لا غالبا ولا نادرا فهو موضع نظر والتباس. والأصل فيه الحملُ على الأصل من صحة الإذن كمذهب الشافعي وغيره، ولأن العلم والظن بوقوع المفسدة منتفيان، إذ ليس هنا إلا احتمال مجرّدٌ بين الوقوعِ وعدمه، ولا قرينة ترجِّح أحد الجانبين على الآخر، واحتمال القصد للمفسدة والإضرار لا يقوم مقام نفس القصد ولا يقتضيه، لوجود العوارض من الغفلة وغيرها عن كونها موجودة أو غير موجودة.

وأيضا فإنه لا يصحّ أن يعدّ الجالب أو الدافع هنا مقصِّرا ولا قاصدا

[1] **صحيح مسلم**: كتاب الإيمان، باب بيان الكبائر وأكبرها.

كما في العلم والظن بوقوع المفسدة. وإذا كان كذلك فالتّسبُّب المأذون فيه قويّ جدًّا.

إلا أن الإمام مالك اعتبره في سدّ الذرائع بناءً على كثرة القصد وقوعا. وذلك أن القصد لا ينضبط في نفسه لأنه من الأمور الباطنة، لكن له مجال هنا وهو كثرة الوقوع في الوجود، أو هو مظِنَّة ذلك. فكما اعتُبِرَت المظنة وإن صحّ التّخلُّف، كذلك تُعتبر الكثرة لأنها مجال القصد.

وأيضا فقد جاء في هذا القسم من النصوص كثير: فقد نهى عليه الصلاة والسلام عن الخليطين: "عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ نَهَى أَنْ يُنْتَبَذَ الزَّبِيبُ وَالتَّمْرُ جَمِيعًا، وَنَهَى أَنْ يُنْتَبَذَ الْبُسْرُ وَالرُّطَبُ جَمِيعًا"،[1] ونهى عن الانتباذ في الأوعية التي لا يُعلم بتخمير النبيذ فيها، وبيَّن عليه الصلاة والسلام أنّه إنّما نهى عن بعض ذلك لئلاّ يُتَّخذ ذريعة، فقال: لو رخّصت في هذه لأوشك أن تجعلوها مثل هذه، ففي الحديث: "نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَفْدَ عَبْدِ الْقَيْسِ حِينَ قَدِمُوا عَلَيْهِ عَنْ الدُّبَّاءِ، وَعَنْ النَّقِيرِ، وَعَنْ الْمُزَفَّتِ، وَالْمَزَادَةِ الْمَجْبُوبَةِ، وَقَالَ: انْتَبِذْ فِي سِقَائِكَ أَوْكِهِ وَاشْرَبْهُ حُلْوًا، قَالَ بَعْضُهُمْ: ائْذَنْ لِي يَا رَسُولَ اللَّهِ فِي مِثْلِ هَذَا، قَالَ: إِذًا تَجْعَلَهَا مِثْلَ هَذِهِ، وَأَشَارَ بِيَدِهِ يَصِفُ ذَلِكَ"،[2] يعني أنّ النفوس لا تقف عند الحدّ المباح في مثل هذا. ووقوع المفسدة في هذه الأمور ليست بغالبة في العادة، وإن كَثُرَ وقوعُها. ومثل ذلك تحريمه صلى الله عليه وسلم الخلوة بالمرأة الأجنبية، وأن تسافر المرأة مع غير ذي مَحْرَم، ونهيه عن بناء المساجد على القبور، وعن الصلاة إليها، إلى غير ذلك مما هو ذريعة، وفي القصد إلى الإضرار والمفسدة فيه كثرة، وليس بغالب ولا أكثري. والشريعة مبنيّة على الاحتياط والأخذ بالحزم والتّحرُّز مما عسى أن يكون طريقا إلى مفسدة. فإذا كان هذا معلوما على الجملة والتفصيل فليس العمل عليه ببدع في الشريعة بل هو أصل من أصولها، راجع إلى ما هو مكمِّل إما لضروري أو حاجي أو تحسيني.

---

[1] **سنن أبي داود:** كتاب في الأشربة، باب في الخليطين.

[2] **سنن النسائي:** كتاب الأشربة، باب الإذن في الانتباذ.

المسألة السادسة

كلُّ من كُلِّف بمصالح نفسه فليس على غيره القيام بمصالحه مع الاختيار، اللّهم إلا في حال ضرورة العجز عن القيام بتلك المصالح فيجب على الغير القيام بها. والدليل على أنه يجب على المكلَّف القيام بمصالح نفسه وجهان:

أحدهما: أن المصالح إما دينية أخروية، وإما دنيوية. أما الدينية فلا سبيل إلى قيام الغير مقامه فيها حسبما تقدّم بيانه، وليس الكلام هنا فيها، إذ لا ينوب فيها أحد عن أحد، وإنما النظر هنا في المصالح الدنيوية التي تصحّ النيابة فيها. فإذا فرضنا أنه مُكَلَّفٌ بها فقد تعيَّنت عليه، وإذا تعيَّنت عليه سقطت عن الغير بحُكْم التعيين، فلم يكن غيرُهُ مكلَّفا بها أصلا.

والثاني: أنه لو كان الغير مُكَلَّفا بها أيضا لما كانت مُتعيِّنَة على هذا المكلَّف، ولا كان مطلوبا بها ألبتة؛ لأن المقصود حصول المصلحة أو درء المفسدة، وقد قام بها الغير بحكم التكليف، فلزم أن لا يكون هو مكلَّفا بها، وقد فرضناه مكلَّفا بها على التعيين.

فإذا لحقته ضرورة، فإنه عند ذلك ساقطٌ عنه التكليفُ بتلك المصالح أو ببعضها مع اضطراره إليها، فيجب على الغير القيام بها. ولذلك شُرعت الزكاة، والصدقة، والإقراض، والتعاون، والقيام على الأطفال والمجانين والنظر في مصالحهم، وما أشبه ذلك من المصالح التي لا يقدر المحتاج إليها على استجلابها، والمفاسد التي لا يقدر على استدفاعها.

وعلى هذا يُقال: كلّ من لم يُكلَّف بمصالح نفسه فعلى غيره القيام بمصالحه، بحيث لا يلحق ذلك الغير ضَرَرٌ. فالزوجة لـمّا كان عليها القيامُ على البيت والأولاد، كان الزوج مُكلَّفا بالقيام على شؤونها، فقال الله تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٖ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ﴾ (النساء: ٣٤).

المسألة السابعة

كلُّ مُكلَّف بمصالح غيره فلا يخلو أن يكون قادرا على القيام بمصالح نفسه الدنيوية المُحتاج إليها، أو لا يكون قادرا على ذلك.

فإن كان قادرا على ذلك من غير مشقّة فليس على الغير القيام بمصالحه. والدليل على ذلك أنه إذا كان قادرا على الجميع، وقد وقع عليه التكليف بذلك، فالمصالح المطلوبة من ذلك التكليف حاصلةٌ من جهة هذا المُكلَّف، فطلبُ تحصيلها من جهة غيره غير صحيح؛ لأنه طلبُ تحصيل الحاصل، وهو محال. ومثال ذلك الزوج والوالد بالنسبة إلى الزوجة والأولاد؛ فإنه لما كان قادرا على القيام بمصالحه ومصالح من تحت حكمه لم يُطلب غيرُه بالقيام عليه ولا كُلِّفَ به.

وإن لم يقدر على ذلك ألبتة أو قدر لكن مع مشقّة مُعتبرة في إسقاط التكليف، فلا يخلو أن تكون المصالح التي ينبغي عليه أن يقوم بها لصالح الغير خاصة أو عامة.

فإن كانت خاصة سقطت، وكانت مصالحُه هي المقدَّمة؛ لأن حقَّه مقدّم على حقّ غيره شرعا، إلا إذا أسقط حظَّه فإن ذلك نظر آخر.

وإن كانت المصلحة عامة فعلى من تعلقت مصالحهم بذلك المكلَّف أن يقوموا بمصالحه، على وجه لا يخلّ بأصل مصالحهم، ولا يوقعهم في مفسدة تساوي تلك المصلحة أو تزيد عليها. وذلك أنه إما أن يُقال للمكلَّف: لا بدّ لك من القيام بما يخصُّك وما يعمُّ غيرَك، أو بما يخصّك فقط، أو بما يعمُّ غيرك فقط. والأول لا يصحّ؛ لأن المسألة فيمن لا يستطيع الجمع بين القيام بمصالحه الخاصة والمصالح العامة التي كُلِّفَ بها. والثاني أيضا لا يصحّ؛ لأن المصلحة العامة مُقدَّمَة على المصلحة الخاصة، كما تقدّم بيانه، إلاّ إذا دخل على المُكلَّف بتلك المصلحة العامة مفسدةٌ في نفسه، فإنه لا يُكلَّف إلا بما يخصُّه على تنازع في المسألة. والثالث هو المتعيِّن، فيجب على المكلّف بتلك المصلحة العامة التجرّد للقيام بها، وعلى الغير القيام بمصلحته الخاصة، ويكون ذلك واجبا عليهم.

وإذا تقرّر هذا فالشرط في قيامهم بمصالحه أن يقع من جهة لا تخلّ بمصالحهم ولا يلحقه فيها أيضا ضرر. وقد تعيّن ذلك في زمان السلف الصالح؛ إذ جعل الشرع في الأموال ما يكون مُرصدا لمصالح المسلمين، لا يكون فيه حقّ لجهة معيّنة إلا لمطلق المصالح كيف اتفقت، وهو مالُ "بيت المال"، فيتعين لإقامة مصلحة القائم على المصالح العامة، ويُلحق به ما كان من الأوقاف مخصوصا بمثل هذه الوجوه. وبهذا يحصل القيام بالمصالح من الجانبين (القيام بالمصالح العامة، والقيام بمصالح من تفرّغ للقيام بتلك المصالح)، ولا يكون فيه ضرر على واحد من أهل الطرفين؛ إذ لو فُرِض عدم وجود "بيت مال" أو "وقف خاص" للإنفاق على مصالح من تعيَّن للقيام بالمصالح العامة لكان فيه ضرر على القائم، وضرر على المقوم لهم.

أما مضرَّة القائم على المصالح العامة فمن وجهين؛ أحدهما: لحاق المِنَّة من القائمين على الإنفاق عليه والقيام بمصالحه إذا تعيَّنوا لذلك، والمَنُّ يأباه أرباب العقول الآخذون بمحاسن العادات. ولذلك جعل الشارع المنّ من مبطلات الصدقة، فقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُبۡطِلُواْ صَدَقَٰتِكُم بِٱلۡمَنِّ وَٱلۡأَذَىٰ﴾ (البقرة: ٢٦٤)، وما ذاك إلاّ لما في المنّ من إيذاء المتصدَّق عليه. والثاني: ما يلحقه من الظنون المتطرِّقة والتُّهمة اللاحقة عند القبول من شخص مُعيَّن؛ ولذلك لم يجز باتفاق للقاضي ولا لسائر الحُكَّام أن يأخذوا من الخصمين أو من أحدهما أُجرة على فصل الخصومة بينهما، وامتنع قبول هدايا الناس للحكام، وجعلها عليه الصلاة والسلام من الغلول الذي هو كبيرة من كبائر الذنوب.

وأما مضرّة الدافع فمن وجهين؛ أحدهما: كُلْفَة القيام بالوظائف عند التّعيين، وقد يتيسّر له ذلك في وقت دون وقت، أو في حال دون حال، وبالنسبة إلى شخص دون شخص، ولا ضابط في ذلك يُرجع إليه. والثاني: أن ذلك قد يكون ذريعة للقائم على المصالح العامة إلى التقصير وعدم العدل فيما كُلِّفَ به؛ فيحابي من يدفع أكثر، ويُقصِّر في حقّ من يدفع أقلّ، أو يُهمل مصالح من لم يتعيَّن للدفع أصلا، فيكون ذلك سببا في إبطال الحقّ

وإحقاق الباطل، وذلك ضدّ المصلحة. وبهذا عُلِّلَ إجماعُ العلماء على المنع من أخذ الأجرة من الخصمين.

فصل

هذا كلُّه فيما إذا كانت المصلحة العامة إذا قام بها لحقه ضررٌ ومفسدةٌ دنيوية يصحّ أن يقوم بها غيرُه، فإن كانت المفسدة اللاحقة له دنيوية لا يمكن أن يقوم بها غيره، فهي مسألة يجرى فيها خلاف، لأن قاعدة "منع التكليف بما لا يُطاق" شاهدة بأنه لا يُكلَّف بمثل هذا، وقاعدة "تقديم المصلحة العامة على الخاصة" شاهدة بالتكليف به. فيتواردان على هذا المُكلَّف من جهتين، ولا تناقض فيه.

وإن فُرِضَ في هذا النوع إسقاط الحظوظ فقد يترجّح جانب المصلحة العامة. ويشهد لذلك قاعدة الإيثار المتقدِّم ذكرها.

وإن كانت المفسدة اللاحقة أخروية كالعبادات اللازمة عينا، والنواهي اللازم اجتنابها عينا، فلا يخلو أن يكون دخوله في القيام بهذه المصلحة مخلاً بهذه الواجبات الدينية والنواهي الدينية قطعا، أو لا.

فإن أخلّ بها لم يَسَع الدخولُ فيها إذا كان الإخلال بها عن غير تقصير؛ لأن المصالح الدينية مُقَدَّمة على المصالح الدنيوية على الإطلاق. ولا أظنّ هذا القسم واقعا، لأن الحرج وتكليف ما لا يُطاق مرفوع. ومثلُ هذا التزاحم في العادات غير واقع.

وإن لم يخلّ بها لكنه أورثها نقصًا ما، بحيث يُعدُّ خلافُه كمالاً، فتجنُّب مثل ذلك النقص وتحقيق الكمال من المندوبات، ولا تعارضُ المندوباتُ الواجبات، فلا ينبغي للمكلَّف الإعراض عن القيام بالمصلحة العامة تجنُّبا لذلك النقص وطلبًا للكمال في العبادات. ومثال ذلك الخطرات التي ترد على قلبه في الصلاة ممّا يتعلّق بذلك الشغل. وقد نُقِل عن عمر بن الخطاب

رضي الله عنه نحو هذا من تجهيز الجيش وهو في الصلاة. ومن نحو هذا قوله عليه الصلاة والسلام: "إِنِّي لأَدْخُلُ فِي الصَّلاةِ فَأُرِيدُ إِطَالَتَهَا فَأَسْمَعُ بُكَاءَ الصَّبِيِّ فَأَتَجَوَّزُ مِمَّا أَعْلَمُ مِنْ شِدَّةِ وَجْدِ أُمِّهِ مِنْ بُكَائِهِ".[1]

وإن لم يخلّ بها ولا أورثها نقصا بعدُ، ولكن ذلك مُتوقَّع حصوله، فهل يُعدُّ ذلك من قبيل المفسدة الواقعة في الدين أمْ لا؟ كالعالم يعتزل الناس خوفًا من الرياء والعُجب وحبّ الرياسة، وكذلك السلطان أو الوالي العدل الذي يصلُح لإقامة تلك الوظائف، مع كون ذلك الترك مؤديًّا إلى الإخلال بهذه المصلحة العامة.

والقول هنا بتقديم المصلحة العامة؛ لأنه لا سبيل لتعطيل مصالح الخلق ألبتة، فإن إقامة الدين والدنيا لا تحصل إلا بذلك، وإذا كان هذا الخائفُ مُطالبًا بها، فلا يمكن إلاّ القيامُ بها على وجه لا يُدْخِلُه في تكليف ما لا يُطيقه أو ما يشقُّ عليه. أما احتمال تعرُّضه للفتن والمعاصي فهو راجعٌ إلى اتباع هوى النفس خاصة، وهو أمر يمكن مقاومته. فإذا تعيَّن عليه العمل، وصار واجبا في حقِّه، لم يُعْذَر بكونه لا يقدر على القيام بذلك إلا مع المعصية؛ لأنه أمر قد تعيَّن عليه فلا يرفعه عنه مجرّد متابعة الهوى، إذ تجنُّب الهوى ليس من المشقات. كما أنه إذا وجبت عليه الصلاة أو الجهاد عينًا أو الزكاة فلا يرفعُ وجوبَها عليه خوفُ الرياء والعجب وما أشبه ذلك، وإن فُرِضَ أنه يقع به، بل يُؤمر بجهاد نفسه في الجميع.

فإن قيل: كيف هذا؟ وقد علم أنه لا يسلم من ذلك، فصار كالمتسبِّب لنفسه في الهلكة، فالوجه أنه لا سبيل له إلى دخوله فيما فيه هلاكه.

فالجواب: أنه لو كان كذلك. وقد تعين عليه القيام بذلك. لجاز في مثله مما تعين عليه من الواجبات، وذلك باطل باتفاق. نعم، قد يقال: إذا كان في دخوله فيه معصية أخرى من ظلم أو غصب أو تعدٍّ فهذا أمر خارج عن

[1] **صحيح البخاري**: كتاب الأذان، باب من أخف الصلاة عند بكاء الصبي.

المسألة، فهو سبب لعزله من جهة عدم عدالته الطارئة، لا من جهة أنه قد كان ساقطا عنه بسبب الخوف. وإنما حاصل هذا أنه وقع في مخالفة أسقطت عدالته، فلم تصح إقامته وهو على تلك الحال.

وأمّا إن فُرِض أن عدم إقامته لا يُخِلّ بالمصلحة العامة، لوجود غيره مثلا ممن يقوم بها، فهو موضعُ نظر: قد يرجّح جانب السلامة من العارض، وقد يرجّح جانب المصلحة العامة، وقد يُفرّق بين من يكون وجوده وعدمه سواء فلا ينحتم عليه طلب، وبين من له قوة في إقامة المصلحة وغَنَاء ليس لغيره. وإن كان لغيره غناء أيضا. فينحتم أو يترجّح الطلب. والضابط في ذلك التوازن بين المصلحة والمفسدة، فما رَجُحَ منها غُلِّب، وإن استويا كان محلّ إشكال وخلاف بين العلماء قائم من مسألة انخرام المناسبة بمفسدة تلزمُ راجحة أو مساوية.

المسألة الثامنة

أحوالُ المكلَّف في الدخول في التكاليف الشرعية التي عُلِمَ قصدُ المصلحة فيها ثلاثة:

أحدها: أن يقصد بها ما فُهِمَ من مقصد الشارع في شرعها. فهذا لا إشكال فيه، ولكن ينبغي أن لا يخليه من قصد التعبد؛ لأن مصالح العباد ليست بعقلية محضة وإنما جاءت من طريق التّعبُّد. فإذا اعتُبِرَ التّعبُّد صار أمكن في التحقّق بالعبودية. وكم من مكلَّف فهم المصلحة في الحكم فحصر قصدَهُ في تحقيق تلك المصلحة وغاب عنه نيّة الامتثال لأمر الله تعالى، وهي غفلة تفوِّت خيرات كثيرة، بخلاف ما إذا لم يُهمل التّعبّد. وأيضا فإن المصالح لا يقوم دليل على انحصارها فيما ظهر إلا دليل ناصٌّ على الحصر، وهذا أمر قليل، إذ يقلُّ في كلام الشارع أن يقول مثلا: "لم أشرع هذا الحكم إلاّ لهذه الحِكَم". فإذا لم يثبت الحصر، أو ثبت في موضع ما ولم يطّرد، كان قصدُ تلك الحكمة ربما أسقط ما هو مقصود أيضا من شرع الحُكم، فنقص عن كمال غيره.

والثاني: أن يقصد بالدخول في التكاليف الشرعية ما عسى أن يقصده الشارع، مما اطّلع عليه أو لم يطّلع عليه. وهذا أكمل من الأول، إلاّ أنه ربما فاته النظر إلى التّعبُّد.

والثالث: أن يقصد مجرد امتثال الأمر، فَهِمَ قصدَ المصلحة أو لم يفهم. فهذا أكمل وأسلم.

أما كونه أكمل فلأنه نصب نفسه عبدًا مؤتَمرًا، إذ لم يعتبر إلا مجرد الأمر. وأيضا فإنه لمّا امتثل الأمر فقد وكّل العلم بالمصلحة إلى العالم بها جملة وتفصيلا، ولم يكن ليقصر العمل على بعض المصالح دون بعض.

وأما كونه أسلم فلأن العامل بالامتثال عامل بمقتضى العبودية، فإن عرض له قصدُ غير الله ردَّهُ قصدُ التّعبُّد، بل لا يدخل عليه في الأكثر إذا عمل على أنه عبدٌ مملوك لا يملك شيئا ولا يقدر على شيء؛ بخلاف ما إذا عمل على جلب المصالح، فإنه قد عدَّ نفسَه هنالك واسطة بين العباد ومصالحهم، وإن كان واسطة لنفسه أيضا؛ فربما داخله شيء من اعتقاد المشاركة فتقوم لذلك نفسه. وأيضا فإن حظَّه هنا ممحوّ من جهته بمقتضى وقوفه تحت الأمر والنهي. والعمل على الحظوظ طريق إلى دخول الدواخل، والعمل على إسقاطها طريق إلى البراءة منها.

المسألة التاسعة

كلّ ما كان من حقوق الله فلا خِيرَة فيه للمكلّف على حال. وأمّا ما كان من حقِّ العبد في نفسه فله فيه الخِيرَة.

أما حقوق الله تعالى فالدلائل على أنها غير ساقطة ولا ترجع لاختيار المكلّف كثيرة. وأعلاها الاستقراء التام في موارد الشريعة ومصادرها؛ كالطهارة على أنواعها، والصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي أعلاه الجهاد، وما يتعلق بذلك من الكفارات، والمعاملات، والأكل والشرب، واللباس، وغير ذلك من العبادات والعادات التي ثبت فيها حقّ الله تعالى أو حقّ الغير من العباد،

وكذلك الجنايات كلّها على هذا الوزان جميعها لا يصح إسقاط حقّ الله فيها ألبتة. فلو طمع أحد في أن يُسقط شيئا من هذا لم يصحّ شيء منه، وبقي مُطالبا به إلى أن يقوم بأدائه.

وإذا كان الحكم دائرا بين حقّ الله وحقّ العبد لم يصحّ للعبد إسقاطُ حقِّه إذا أدّى إلى إسقاط حقّ الله تعالى.

ولأجل ذلك كان إحياء النفوس وكمال العقول والأجسام واجبا لا يمكن لأحد إسقاطه، لأنه من حقّ الله تعالى في العباد، لا من حقوق العباد. فإذا أكمل الله تعالى على عبد حياته وجسمه وعقله الذي به يحصل ما طُلِبَ به من القيام بما كُلِّفَ به فلا يصح للعبد إسقاطه. اللّهم إلاّ أن يُبتلى المكلَّف بشيء من ذلك من غير كسبه ولا تسبُّبِه، وفات بسبب ذلك نفسُه أو عقلُه أو عضوٌ من أعضائه، فهنالك يصير العفو عن ذلك من حقّ العبد، إذْ ما وقع لا يمكن رفعه، فله الخِيَرة فيمن تعدّى عليه، لأنه قد صار حقًّا مستوفى في الغير، كدين من الديون، فإن شاء استوفاه، وإن شاء تَرَكَه. وترْكُه هو الأولى إبقاءً على الكلي؛ قال الله تعالى: ﴿ وَلَمَن صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَٰلِكَ لَمِنْ عَزْمِ ٱلْأُمُورِ ﴾ (الشورى: ٤٣)، وقال: ﴿ فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ (الشورى: ٤٠). وذلك أن القصاص والدية إنما هي جَبْرٌ لَما فات المجنيَّ عليه من مصالح نفسه أو جسده، فإنّ حقّ الله قد فات ولا جَبْرَ له. وأما المال فجارٍ على ذلك الأسلوب، فإنه إذا تعيّن الحقّ للعبد فله إسقاطه، وقد قال تعالى: ﴿ وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍۚ وَأَن تَصَدَّقُواْ خَيْرٌ لَّكُمْۖ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ (البقرة: ٢٨٠)، بخلاف ما إذا كان المال في يده فأراد التصرُّف فيه وإتلافه في غير مقصد شرعيّ يبيحه الشارع، فلا يجوز له ذلك. وكذلك سائر ما كان من هذا الباب.

وأما تحريم الحلال وتحليل الحرام وما أشبهه فمن حقّ الله تعالى، لأنه تشريعٌ مبتدأٌ، وإنشاءُ كليّة شرعيّة أَلْزَمَها العباد، فليس لهم فيها تحكُّم، إذ ليس للعقول تحسينٌ ولا تقبيحٌ تحلِّل به أو تحرِّم. فهو مجرّد تَعَدٍّ فيما ليس لغير الله فيه نصيب.

فإن قيل: فقد تقدّم أيضا أنّ كلّ حقٍّ للعبد لا بدّ فيه من تعلّق حقّ الله به، فلا شيء من حقوق العباد إلاّ وفيه لله حقّ، فيقتضي أن ليس للعبد إسقاطه، فلا يبقى بعد هذا التقرير حقٌّ واحد يكون العبد فيه مخيَّرا، وبهذا يسقط قسم حق العبد، ولم يبق إلا قسم واحد هو حق الله.

فالجواب: أن الأصل في الحق أنه لله، لأن ما هو حقّ للعبد إنما ثبت كونُه حقًّا له بإثبات الشرع ذلك له، لا بكونه مستحقًّا لذلك بحكم الأصل. وإذا كان كذلك، فمن هنا ثبت للعبد حقّ ولله حقّ. فأما ما هو لله صرفًا فلا مقال فيه للعبد، وأما ما هو للعبد فللعبد فيه الاختيار من حيثُ جَعَلَ اللهُ له ذلك، لا من جهة أنه مستقلٌّ بالاختيار. وقد ظهر بما تقدم آنفا تخيير العبد فيما هو حقّه على الجملة.

المسألة العاشرة

الحيلة هي: التّحيُّل بوجه سائغ مشروع في الظاهر أو غير سائغ على إسقاط حُكم أو قَلْبه إلى حُكم آخر، بحيث لا يسقط أو لا ينقلب إلا مع تلك الواسطة، فتُفْعَلُ الواسطة ليُتَوَصَّلَ بها إلى ذلك الغرض المقصود، مع العلم بكونها لم تُشرع له. فالتّحيُّل مشتمل على مقدمتين؛ إحداهما: قلب أحكام الأفعال بعضها إلى بعض في ظاهر الأمر، والأخرى: جعل الأفعال المقصودُ بها في الشرع معانٍ وسائلَ إلى قلب تلك الأحكام.

وذلك أن الله تعالى أوجب أشياءَ وحرَّم أشياءَ، إما مطلقًا من غير قيد ولا ترتيب على سبب؛ كما أوجب الصلاة والصيام والحج وأشباه ذلك، وحرّم الزنى والربا والقتل ونحوها، وأوجب أيضا أشياء مرتَّبةً على أسباب، وحرّم أُخَر كذلك، كإيجاب الزكاة عند توفُّر النّصاب، والكفارات عند وجود أسبابها، والوفاء بالنذور لمن وقع منه نذر، والشفعة للشريك، وكتحريم نكاح المُطَلَّقة ثلاثا، وتحريم الانتفاع بالمغصوب أو المسروق لأنه مِلْك للغير، وما أشبه ذلك. فإذا تسبَّب المكلَّف في إسقاط ذلك الوجوب عن نفسه، أو في إباحة ذلك المُحرَّم عليه، بوجهٍ من وجوه التّسبُّب، حتى

يصير ذلك الواجبُ غيرَ واجبٍ في الظاهر، أو المحرَّم حلالا في الظاهر أيضا. فهذا التّسبُّب يُسمَّى حيلة وتحيُّلا.

ومثال ذلك لو دخل وقت صلاة الظهر على شخص في الحَضَر فإنها تجب عليه أربعا، فأراد أن يتسبّب في إسقاطها كلِّها بشرب خمر أو دواء مُسْبِت حتى يخرج وقتها وهو فاقد لعقله كالمغمى عليه، أو أراد قصرها فبدأ سفرًا ليقصر الصلاة. وكذلك من أظلَّه شهرُ رمضان فسافر بغرض إيجاد رخصة للإفطار، أو كان له مال يقدر على الحج به فوهبه أو أنفقه بوجه من وجوه الإنفاق كي لا يجب عليه الحج، أو أراد بيع عشرة دراهم نقدا بعشرين إلى أجل فجعل العشرة ثمنا لثوب ثم باع الثوب من البائع الأول بعشرين إلى أجل، وكالفرار من وجوب الزكاة بهِبَة المال أو إنفاقه أو جمع متفرقه أو تفريق مجتمعه. وهكذا سائر الأمثلة في تحليل الحرام وإسقاط الواجب. ومثلُه جارٍ في تحريم الحلال؛ كالزوجة تُرْضِع الضَّرَّة لتحرم على زوجها، أو إثبات حقّ لا يثبُتُ؛ كالوصية للوارث في قالب الإقرار بالدين.

وعلى الجملة فهو تحيُّل على قلب الأحكام الثابتة شرعا إلى أحكام أُخَر، بفعل صحيح الظاهر، لغو في الباطن، ويستوي في ذلك كون الحكم تكليفيا أو وضعيا.

والسؤال: هل يصحّ شرعا القصدُ إلى هذا والعمل على وفقه؟ أم لا يصح ذلك؟ وجوابه في المسألة التالية.

المسألة الحادية عشرة

الحيل في الدين بالمعنى المذكور غير مشروعة في الجملة، مع تفصيل سيأتي بيانه. والدليل على ذلك ما لا ينحصر من نصوص الكتاب والسنة، وإن كان ذلك واردا في جزئيات خاصة، إلا أنه يُفْهَم من مجموعها منعُها والنهيُ عنها على القطع.

فمن الكتاب ما وصف الله به المنافقين في قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ

﴿ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَمَا هُم بِمُؤۡمِنِينَ ٨ يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَمَا يَخۡدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمۡ وَمَا يَشۡعُرُونَ ﴾ (البقرة: 8–9) ﴿ وَإِذَا لَقُواْ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوۡاْ إِلَىٰ شَيَٰطِينِهِمۡ قَالُوٓاْ إِنَّا مَعَكُمۡ إِنَّمَا نَحۡنُ مُسۡتَهۡزِءُونَ ١٤ ٱللَّهُ يَسۡتَهۡزِئُ بِهِمۡ وَيَمُدُّهُمۡ فِي طُغۡيَٰنِهِمۡ يَعۡمَهُونَ ١٥ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشۡتَرَوُاْ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلۡهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمۡ وَمَا كَانُواْ مُهۡتَدِينَ ﴾ (البقرة: 14–16)، فذمَّهم وتوعَّدهم وشنَّع عليهم. وحقيقة أمرهم أنهم أظهروا كلمة الإسلام حفظًا لدمائهم وأموالهم، لا لما قُصدَ له في الشرع من الدخول تحت طاعة الله على اختيار وتصديق قلبي. وبهذا المعنى كانوا في الدرك الأسفل من النار. وقيل فيهم إنهم يخادعون الله والذين آمنوا. وقال تعالى في المرائين بأعمالهم: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُبۡطِلُواْ صَدَقَٰتِكُم بِٱلۡمَنِّ وَٱلۡأَذَىٰ كَٱلَّذِي يُنفِقُ مَالَهُۥ رِئَآءَ ٱلنَّاسِ وَلَا يُؤۡمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۖ فَمَثَلُهُۥ كَمَثَلِ صَفۡوَانٍ عَلَيۡهِ تُرَابٞ فَأَصَابَهُۥ وَابِلٞ فَتَرَكَهُۥ صَلۡدٗاۖ لَّا يَقۡدِرُونَ عَلَىٰ شَيۡءٖ مِّمَّا كَسَبُواْۗ وَٱللَّهُ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلۡكَٰفِرِينَ ﴾ (البقرة: ٢٦٤)، وقال تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمۡوَٰلَهُمۡ رِئَآءَ ٱلنَّاسِ وَلَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۗ وَمَن يَكُنِ ٱلشَّيۡطَٰنُ لَهُۥ قَرِينٗا فَسَآءَ قَرِينٗا ﴾ (النساء: ٣٨)، فذمّهم وتوعّدهم؛ لأن فعلهم إظهار للطاعة لقصد دنيوي يُتوصَّل بها إليه. وقال تعالى: ﴿ وَلَقَدۡ عَلِمۡتُمُ ٱلَّذِينَ ٱعۡتَدَوۡاْ مِنكُمۡ فِي ٱلسَّبۡتِ فَقُلۡنَا لَهُمۡ كُونُواْ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ ﴾ (البقرة: ٦٥)، لأنهم احتالوا للاصطياد في السبت بصورة الاصطياد في غيره. إلى غير ذلك مما ورد في القرآن الكريم بهذا الشأن.

ومن الأحاديث: قوله عليه الصلاة والسلام: "لا يُجْمَعُ بَيْنَ مُتَفَرِّقٍ وَلا يُفَرَّقُ بَيْنَ مُجْتَمِعٍ خَشْيَةَ الصَّدَقَةِ"،[1] فهذا نهيٌ عن الاحتيال لإسقاط الواجب أو تقليله، وقال: "مَنْ أَدْخَلَ فَرَسًا بَيْنَ فَرَسَيْنِ. يَعْنِي وَهُوَ لا يُؤْمَنُ أَنْ يَسْبِقَ. فَلَيْسَ بِقِمَارٍ، وَمَنْ أَدْخَلَ فَرَسًا بَيْنَ فَرَسَيْنِ وَقَدْ أُمِنَ أَنْ يَسْبِقَ فَهُوَ قِمَارٌ"،[2] وقال: "قَاتَلَ اللَّهُ الْيَهُودَ حُرِّمَتْ عَلَيْهِمْ الشُّحُومُ فَجَمَلُوهَا

---

[1] **سنن ابن ماجه:** كتاب الزكاة، باب ما يأخذ المصدق من الإبل.

[2] **سنن أبي داود:** كتاب الجهاد، باب في المحلل.

فَبَاعُوهَا"،[1] وقال: "لَعَنَ اللَّهُ الْمُحَلِّلَ وَالْمُحَلَّلَ لَهُ"،[2] ونهى عن هدية المديان فقال: "إِذَا أَقْرَضَ أَحَدُكُمْ قَرْضًا فَأَهْدَى لَهُ أَوْ حَمَلَهُ عَلَى الدَّابَّةِ فَلا يَرْكَبْهَا وَلا يَقْبَلْهُ، إِلا أَنْ يَكُونَ جَرَى بَيْنَهُ وَبَيْنَهُ قَبْلَ ذَلِكَ"،[3] ونهى عن البيع والسلف،[4] والأحاديث في هذا المعنى كثيرة كلّها دائرة على أن التّحيُّل في قلب الأحكام ظاهرا غير جائز، وعليه عامة الأمة من الصحابة والتابعين.

المسألة الثانية عشرة

لمّا ثبت أن الأحكام شُرِعَت لمصالح العباد كانت الأعمال مُعْتَبَرَة بذلك، لأنه مقصودُ الشارع فيها كما تبيَّن. فإذا كان الأمر في ظاهره وباطنه على أصل المشروعية فلا إشكال. وإن كان الظاهر موافقا والمصلحة مخالفة فالفعل غير صحيح وغير مشروع؛ لأن الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفُسِها، وإنما قُصِدَ بها أمورٌ أُخَر هي معانيها، وهي المصالح التى شُرِعَت لأجلها. فالذي عمل من ذلك على غير هذا الوضع فليس على وضع المشروعات.

فنحن نعلم أن النّطق بالشهادتين والصلاة وغيرهما من العبادات إنما شُرِعَت للتقرُّب بها إلى الله والرجوع إليه، وإفراده بالتعظيم والإجلال، ومطابقة القلب للجوارح في الطاعة والانقياد؛ فإذا عمل بذلك على قصد نيل حظٍّ من حظوظ الدنيا من دفع أو نفع، كالناطق بالشهادتين قاصدا لإحراز دمه وماله لا لغير ذلك، أو المصلِّي رئاء الناس ليُحْمَد على ذلك أو ينال به رتبة في الدنيا، فهذا العمل ليس من المشروع في شيء؛ لأن المصلحة التى شُرِعَ لأجلها لم تحصل، بل المقصود به ضدّ تلك المصلحة.

---

[1] **صحيح البخاري**: كتاب البيوع، باب لا يذاب شحم الميتة ولا يباع ودكه.

[2] **سنن أبي داود**: كتاب النكاح ، باب في التحليل.

[3] **سنن ابن ماجه**: كتاب الأحكام، باب القرض.

[4] عَنْ مَالِك أَنَّهُ بَلَغَهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ بَيْعٍ وَسَلَفٍ. **موطأ مالك**: كتاب البيوع، باب السلف وبيع العروض بعضها ببعض.

وعلى هذا نقول في الزكاة مثلا: إن المقصود بمشروعيتها رفع رذيلة الشحّ، ومصلحة إرفاق المساكين وإحياء النفوس المعرَّضة للتَّلف، فمن وهب ماله في آخر الحول هربًا من وجوب الزكاة عليه، ثمّ إذا كان في حول آخر أو قبل ذلك استوهبه، فهذا العمل تقوية لوصف الشحّ وإمداد له، ورفعٌ لمصلحة إرفاق المساكين. فمعلوم أن صورة هذه الهِبَة ليست هي الهِبَة التي ندب الشرع إليها؛ لأن الهِبَة إرفاق وإحسان للموهوب له، وتوسيع عليه غنيّا كان أو فقيرا، وجلب لمودّته وموآلفته، وهذه الهبة لا تحقق ذلك. ولو كانت على المشروع من التّمليك الحقيقي لكان ذلك موافقا لمصلحة الإرفاق والتّوسعة، ورفعا لرذيلة الشحّ، فلم يكن هربًا عن أداء الزكاة. فتأمّل كيف كان القصدُ المشروع في العمل لا يهدم قصدا شرعيا، والقصد غير الشرعي هادم للقصد الشرعي!

ومثله أن فدية الخُلْع شُرعت للزوجة هربا من أن لا يقيما حدود الله في زوجيتهما، فأبيح للمرأة أن تشتري عصمتها من الزوج عن طيب نفس منها، خوفا من الوقوع في المحظور. فهذه بذلت مالَها طلبا لصلاح الحال بينها وبين زوجها، وهو التسريح بإحسان، وهو مقصد شرعي مطابق للمصلحة، لا فساد فيه حالا ولا مآلا. فإذا أضرّ الزوج بزوجته ليضطرَّها لتفتدي منه فقد عَمِلَ هو بغير المشروع حين أضرّ بها لغير موجِب، مع القدرة على الوصول إلى الفراق بالطلاق من غير إضرار، فلا يكون التسريح إذا طلبته بالفداء تسريحًا بإحسان، ولا خوفا من أن لا يقيما حدود الله؛ لأنه فداءُ مضطرٍّ. فهذا الفعل وإن كان جائزا لها من جهة الاضطرار والخروج من الإضرار، فهو غيرُ جائزٍ للزوج إذْ وُضِعَ على غير المشروع.

وكذلك نقول: إن أحكام الشريعة تشتمل على مصلحة كلّية في الجملة، وعلى مصلحة جزئية في كلّ مسألة على الخصوص. أما الجزئية فما يُعْرِب عنها كلّ دليل لحكم في خاصّته. وأما الكلية فهي أن يكون كلّ مُكَلَّف تحت قانون معيَّن من تكاليف الشرع في جميع حركاته وأقواله واعتقاداته، فلا يكون كالبهيمة المُسَيَّبَة تعمل بهواها. وقد مَرَّ بيان هذا فيما تقدم. فإذا صار المُكلَّف في كلّ مسألة عَنَّت له يتبع رُخَصَ المذاهب، وكل

قول وافق فيها هواه، فقد خلع ربقة التقوى، وتمادى في متابعة الهوى، ونقض ما أبرمه الشارع، وأخَّر ما قدَّمه.

فصل

إذا ثبت هذا التقرير الإجمالي، فالحيل التي تقدَّم الحُكمُ بإبطالها وذمّها والنهي عنها هي الحيل التي تهدم أصلا شرعيا وتناقض مصلحة شرعية، فإن فرضنا أن الحيلة لا تهدم أصلا شرعيا، ولا تناقض مصلحة شهد الشرع باعتبارها، فغير داخلة في النهي ولا هي باطلة. ومرجع الأمر فيها إلى أنها على ثلاثة أقسام:

أحدها: لا خلاف في بطلانه؛ كحيل المنافقين والمرائين.

والثاني: لا خلاف في جوازه؛ كالنطق بكلمة الكفر إكراها عليها، فإن هذا مأذون فيه لكونه مصلحة دنيوية لا مفسدة فيها بإطلاق، لا في الدنيا ولا في الآخرة، بخلاف نطق المنافقين بالشهادة فإنه غير مأذون فيه، لكونه مفسدة أخروية بإطلاق. والمصالح والمفاسد الأخروية مُقدَّمَة في الاعتبار على المصالح والمفاسد الدنيوية باتفاق؛ إذ لا يصحّ اعتبار مصلحة دنيوية تُخلّ بمصالح الآخرة. فمعلوم أن ما يخلّ بمصالح الآخرة غيرُ موافقٍ لمقصود الشارع فيكون باطلا. ومن هنا جاء في ذمّ النفاق وأهله ما جاء، وهكذا سائر ما يجري مجراه. وكل من القسمين الأول والثاني بالغ مبلغ القطع.

والثالث: هو محلّ الإشكال والغموض، وفيه اضطربت أنظار الفقهاء من جهة أنه لم يتبيَّن فيه بدليل واضح قطعيّ لحاقُه بالقسم الأول أو الثاني، ولا تبيّن فيه للشارع مقصدٌ يُتَّفَقُ على أنه مقصودٌ له، ولا ظهر أنه على خلاف المصلحة التي وُضِعَت لها الشريعة بحسب المسألة المفروضة فيه. فصار هذا القسم من هذا الوجه متنازَعا فيه، فمن يرى أنه غير مخالف للمصلحة يجيزه، ومن يرى أنه مخالف لها يمنعه. ولا يصحّ أن يُقال إن من

أجاز التّحيُّل في بعض المسائل مُقرٌّ بأنه خالف في ذلك قصد الشارع، بل إنما أجازه بناءً على تحري قصده وأن مسألته لاحقة بقسم التحيّل الجائز الذي عُلِمَ قصدُ الشارع إليه؛ لأن مصادمة الشارع صُراحا علما أو ظنا لا تصدر من عوام المسلمين، فضلا عن أئمة الهدى وعلماء الدين، نفعنا الله بهم. كما أن المانع إنما منع بناء على أن ذلك مخالف لقصد الشارع ولما وُضِعَ في الأحكام من المصالح. وبالله التوفيق.

كيفية التعرّف على مقصود الشارع

للقائل أن يقول: إن ما تقدَّم من المسائل في هذا الكتاب مبنيٌّ على المعرفة بمقصود الشارع؛ فبماذا يُعرف ما هو مقصودٌ له مما ليس بمقصود له؟

والجواب أن النظر هٰهنا ينقسم بحسب التقسيم العقلي ثلاثة أقسام:

أحدها: أن يقال: إن مقصد الشارع غائبٌ عنّا حتى يأتينا ما يعرِّفُنا به، وليس ذلك إلا بالتصريح الكلامي، مُجرَّدا عن تتبُّع المعاني التي يقتضيها استقراء مصادر الشريعة ولا تقتضيها الألفاظ بوضعها اللغوي، إما مع القول بأن التكاليف لم يُراع فيها مصالحُ العباد على حال، وإما مع القول بمنع وجوبِ مراعاة المصالح، وإن وقعت في بعض الأحكام فوجهُهَا غيرُ معروف لنا على التمام، أو غير معروف ألبتة؛ ويُبَالغ في هذا حتى يُمْنَع القولُ بالقياس. وقد يُستدلّ لهذا بما جاء في ذم الرأي والقياس. وحاصل هذا الوجه الحمل على الظاهر مطلقا، وهو رأي الظاهريه الذين يحصرون مظانّ العلم بمقاصد الشارع في الظواهر والنصوص. والقول بهذا الرأي بإطلاق هو أمرٌ تَشْهَدُ الشريعة بأنه ليس على إطلاقه.

والثاني: في الطرف الآخر من هذا، إلا أنه ضربان؛ **(الأول)**: دعوى أن مقصد الشارع ليس في هذه الظواهر ولا ما يُفهم منها وإنما المقصود أمرٌ

آخر وراءه. ويطّرد هذا في جميع الشريعة حتى لا يبقى في ظاهرها مُتَمَسَّك يمكن أن يُلتمس منه معرفةُ مقاصد الشارع. وهذا رأي كلّ قاصد لإبطال الشريعة، وهم الباطنية، فإنهم لمّا قالوا بالإمام المعصوم لم يمكنهم ذلك إلا بالقدح في النصوص والظواهر الشرعية لكي يُفْتَقَر إليه على زعمهم. ومآل هذا الرأي إلى الكفر والعياذ بالله. والأولى أن لا يُلتفت إلى قول هؤلاء.

و(**الضرب الثاني**): أن يُقال إن مقصود الشارع الالتفات إلى معاني الألفاظ، بحيث لا تُعتبر الظواهرُ والنصوصُ إلا بها على الإطلاق، فإن خالف النصُّ ما يعتقده مُفَسِّرُهُ المصلحةَ المقصودةَ منه اطُّرِح النصّ وقُدِّمت تلك المصحلة. وهو بناء على الغلوّ في تحكيم المعنى حتى تكون الألفاظ الشرعية تابعة لما يعتقده الشخص مصالحَ مقصودةً من تلك الألفاظ، وهو رأي المتعمِّقين في القياس المُقدِّمين له على النصوص. وهذا غلو في طرف آخر يقابل الغلو في القسم الأول.

والثالث: أن يُقال باعتبار ظواهر النصوص وما يفهم أنه مصالح مقصودة من تلك النصوص جميعا، على وجه لا يُخِلّ فيه المعنى بالنص ولا بالعكس؛ لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض. وهو الذي عليه أكثر العلماء الراسخين، فعليه الاعتماد في الضابط الذي به يُعرَفُ مقصد الشارع.

الجهات التي يعرف بها مقصد الشارع

الجهة الأولى

مُجَرَّد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي؛ فإن الأمرَ معلومٌ أنه إنّما كان أمرا لاقتضائه الفعل، فوقوع الفعل عند وجود الأمرِ به مقصودٌ للشارع. وكذلك النهي معلومٌ أنه مُقتضٍ لنفي الفعل أو الكفّ عنه، وعليه فعدم وقوع الفعل هو مقصود الشارع، ويكون إيقاع ذلك الفعل مخالفا لمقصود

الشارع، كما أن عدم القيام بالمأمور به مخالفٌ لمقصود الشارع. فهذا وجهٌ ظاهرٌ عامٌّ، يشمل من اعتبر مجرّد الأمر والنهي من غير نظر إلى علّة، كما يشمل من اعتبر العلل والمصالح، وهو الأصل الشرعي.

وتقييد الأمر أو النهي بـ "الابتدائي" تحرُّزًا من الأمر أو النهي الذي قُصِدَ به غيرُه، كقوله تعالى: ﴿فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَ﴾(الجمعة: ٩)، فإن النهي عن البيع ليس نهيًا مُبتدأً، بل هو تأكيد للأمر بالسعي، فهو من النهي المقصود بالقصد الثاني. فالبيع ليس منهيًّا عنه بالقصد الأول كما نُهي عن الربى والزنى مثلا، بل لأجل تعطيل السعي عند الاشتغال به. وما شأنُه هذا ففي فهم قصد الشارع من مُجرَّده نظر واختلاف، منشؤه اقتران الفعل المشروع في أصله بفعل مُحرَّم، هل يؤدي ذلك إلى القول ببطلان ذلك الفعل المشروع لاقترانه بالفعل المُحرَّم؟ أم لا؟[1]

وأما تقييده بـ"التصريحي" فتحرُّزا من الأمر أو النهي الضمني الذي ليس بمُصَرَّح به، كالنهي عن أضداد المأمور به الذي تضمَّنه الأمر، والأمر الذي تضمنه النهي عن الشيء، فإن النهي والأمر هٰهنا إن قيل بهما فهُمَا بالقصد الثاني لا بالقصد الأول. فعلى رأي القائلين إن الأمر بالشيء نهي عن ضده، والنهي عن الشيء أمر بضده، يكون مجرى الضدّ التأكيد للأمر أو النهي المُصرَّح به. وعلى رأي القائلين بأن الأمر بالشيء لا يتضمّن عقلا النهي عن ضدّه، وأن النهي عن الشيء لا يتضمن عقلا الأمر بضده، فالأمر يكون أوضح في عدم استخلاص مقصد الشارع من الأمر أو النهي الضمني غير الصريح. وكذلك الأمر في مسألة "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب"، فإن دلالة ذلك الأمر أو النهي على كون الشارع قاصدا أيضا إلى ما لا يتمّ المأمور إلا به محلّ نزاع بين الأصوليين، فليس داخلا فيما نحن فيه. ولذلك قُيِّدَ الأمر والنهي بـ "التصريحي".

[1] يشير الشاطبي إلى هذا الأصل عادة بمسألة "الصلاة في الدار المغصوبة".

الجهة الثانية

اعتبار علل الأمر والنهي: لماذا أُمِرَ بهذا الفعل؟ ولماذا نُهِيَ عن هذا الآخر؟

والعلة إما أن تكون معلومة أو لا تكون معلومة. فإن كانت معلومة اتُّبِعَت، فحيثُ وُجِدَت وُجد مقتضى الأمر والنهي من القصد أو عدمه، كالنكاح شرع لمصلحة التناسل، والبيع لمصلحة الانتفاع بالمعقود عليه، والحدود لمصلحة الازدجار. وتُعْرَف العلة هنا بمسالكها المعلومة في أصول الفقه. فإذا تعيَّنت عُلِمَ أن مقصود الشارع ما اقتضته تلك العلل من الفعل أو عدمه، ومن التّسبُّب أو عدمه فيما يتعلق بالأحكام الوضعية.

وإن كانت العلة غير معلومة فلا بدّ من التوقُّف عن القطع على الشارع أنه قصد كذا وكذا، إلا أنّ التّوقُّف هنا له وجهان من النظر:

أحدهما: أن لا نتعدى المنصوص عليه في ذلك الحُكم المعيَّن أو السّبب المعيَّن؛ لأن التّعدي مع الجهل بالعلة تحكُّمٌ من غير دليل، وضلال على غير سبيل. فالتوقُّف هنا لعدم الدليل.

والثاني: أن الأصل في الأحكام الموضوعة شرعا أن لا يُتَعدَّى بها محالّها حتى يُعرف قصد الشارع لذلك التّعدّي؛ لأن عدم نصبه دليلا على التّعدّي دليلٌ على عدم التّعدِّي، إذ لو كان عند الشارع متعديًا لنصب عليه دليلا، ووضع له مسلكا؛ ومسالك العلة معروفة، وقد خُبِرَ بها محلّ الحكم فلم توجد له علّةٌ يشهد لها مسلكٌ من المسالك، فصحّ أن التعدّي لغير المنصوص عليه غيرُ مقصود للشارع.

فهذان مسلكان كلاهما مقبول في الموضع، إلا أن الأول يقتضي التوقُّف من غير جزم بأن التعدّي المفروض غير مراد، ويقتضي هذا إمكان أنه مُراد، فيبقى المجتهد باحثا حتى يجد مخلصا، إذ يمكن أن يكون مقصودَ الشارع، ويمكن أن لا يكون مقصودًا له. أما الثاني فيقتضي جزم القضية بأنه غير مراد، فينبني عليه نفيُ التعدّي من غير توقُّف، ويُحْكَم به علمًا أو ظنًّا بأنه غير مقصود له. فإن أتى ما يوضِّح خلاف ما اعتقده المجتهد رجع

إليه، كالمجتهد يجزم القضية في الحكم ثم يطَّلع بعدُ على دليل يُغيِّر جزمَه إلى خلافه.

الجهة الثالثة

أن للشارع في شرع الأحكام العادية والعبادية مقاصد أصلية ومقاصد تابعة. والمقاصد التابعة مقوية للمقاصد الأصلية، ومستدعية لطلبها وإدامتها. وعلى ذلك فكلّ ما كان من المقاصد التابعة مثبتا للمقصد الأصلي، ومقوٍّ لحكمته، ومستدعٍ لطلبه وإدامته. ولم يكن منصوصا عليه. نفهمُ أنه مقصودٌ للشارع أيضا. كما أن نواقض تلك الأمور مضادّة لمقاصد الشارع، من حيث كان مآلها إلى إبطال تلك المقاصد، وعند ذلك يتبيَّن أنها لا تكون من مقاصد الشارع.

والحاصل أن المقاصد التابعة للمقاصد الأصلية على ثلاثة أقسام:

أحدها: ما يقتضي تأكيد المقاصد الأصليّة، وربطها، والوثوق بها، وحصول الرغبة فيها، فلا شكّ أنه مقصودٌ للشارع، فالقصد إلى التسبُّب إليه بالسبب المشروع موافقٌ لقصد الشارع فيصحّ.

والثاني: ما يقتضي زوالها عينا، فلا إشكال أيضا في أن القصد إليه مخالفٌ لمقصد الشارع عينا، فلا يصحّ التسبُّب إليه بإطلاق.

والثالث: ما لا يقتضي تأكيدا ولا ربطا، ولكنه لا يقتضي رفع المقاصد الأصلية عينا، فيصحّ التسبُّب إليه في العادات دون العبادات. أما عدمُ صحّته في العبادات فظاهر. وأما صحته في العادات فلجواز حصول الربط والوثوق بعد التسبُّب. ويحتمل الخلاف؛ فإنه قد يُقال: إذا كان لا يقتضي تأكيد المقصد الأصلي، وقصدُ الشارع التأكيد، فلا يكون ذلك التسبُّب موافقا لمقصد الشارع، فلا يصحّ. وقد يقال: هو وإن صدق عليه أنه غيرُ موافقٍ يصدق عليه أيضا أنه غير مخالف؛ إذْ لم يقصد فاعله لزوم رَفْعِ ما قصدَ الشارعُ وضعه، وإنما قصد في التسبُّب أمرا يمكن أن يحصل معه مقصود الشارع. ومثاله ما إذا قصد بالنكاح قضاء الوطر خاصة، ولم

يتعرّض لقصد الشارع الأصلي من التناسل، فلا يكون خلافا لقصد الشارع. وهذا مخالفٌ للاحتيال بالتسبُّب على تحصيل أمرٍ على وجه يكون التسبُّب فيه عبثًا لا محصول تحته شرعا إلاّ التوصّل إلى ما يريده الفاعل، فإذا حصلت النتيجة انحلّ التسبُّب، وانخرم من أصله. فهذا من التحيُّل الذي سبق بيان عدم جوازه. لأن ما نحن فيه يقتضي أن الفاعل قصدَ في التسبُّب أمرا يمكن أن يحصل معه مقصود الشارع، فهو محلّ اجتهاد. والله أعلم.

ومثال مسألة المقاصد الأصلية والمقاصد التابعة في المعاملات النكاح؛ فإنه مشروع للتناسل على القصد الأول، ويليه طلب السكن، والإزدواج، والتعاون على المصالح الدنيوية والأخروية؛ من الاستمتاع بالحلال والنظر إلى ما خلق الله من المحاسن في الزوج، وقيام كل من الزوجين على شؤون الآخر، وقيامهما على شؤون الأولاد، والتّحفُّظ من الوقوع في المحظور من شهوة الفرج ونظر العين، والازدياد من الشكر بمزيد النِّعم من الله على العبد، وما أشبه ذلك. فجميع هذا مقصودٌ للشارع من شرع النكاح؛ فمنه منصوصٌ عليه أو مُشارٌ إليه، ومنه ما عُلم بدليل آخر ومسلكٍ استقرىء من ذلك المنصوص.

فما نُصَّ عليه من هذه المقاصد التوابع هو مثبت للمقصد الأصلي، ومقوٍّ لحكمته، ومستدع لطلبه وإدامته، ومستجلب لتوالي التراحم والتواصل والتعاطف الذي يحصل به مقصد الشارع الأصلي من التناسل. فاستدللنا بذلك على أن كلّ ما لم ينصّ عليه مما شأنه ذلك مقصودٌ للشارع أيضا؛ كما روي من فعل عمر بن الخطاب في نكاح أم كلثوم بنت علي بن أبي طالب، طلبا لشرف النَّسب، ومواصلة أرفع البيوتات، وما أشبه ذلك. فلا شك أن النكاح لمثل هذه المقاصد سائغٌ، وأنّ قصدَ التسبُّب له حَسَن.

وعند ذلك يتبيّن أن نواقض هذه الأمور مضادّة لمقاصد الشارع بإطلاق، من حيث كان مآلها إلى ضدّ المواصلة والسكن والموافقة؛ كما إذا نكحها ليُحِلَّها لمن طلَّقها ثلاثا فإنه، عند القائل بمنعه، مضادّ لقصد

المواصلة التي جعلها الشارع مستدامة إلى انقطاع الحياة من غير شرط؛ إذْ كان المقصود منه المقاطعة بالطلاق، وكذلك نكاح المُتْعَة، وكلّ نكاح على هذا السبيل، وهو أشدّ في ظهور المخالفة لمقصد الشارع في المحافظة على دوام المواصلة.

ومثالها في العبادات أن المقصد الأصلي فيها التّوجّه إلى الواحد المعبود وإفراده بالقصد إليه على كلّ حال، ويتبعُ ذلك قصد التّعبّد لنيل الدرجات في الآخرة، أو ليكون من أولياء الله تعالى، وما أشبه ذلك. فإن هذه التوابع مؤكِّدة للمقصود الأول وباعثة عليه، ومقتضية للدوام فيه سِرّا وجهرا، بخلاف ما إذا كان القصد إلى التابع لا يقتضي دوام المتبوع ولا تأكيده؛ كالتّعبّد بقصد حفظ المال والدم، أو لينال من أموال الناس أو من تعظيمهم، كفعل المنافقين والمرائين، فإن القصد إلى هذه الأمور ليس بمؤكِّد ولا باعث على الدوام، بل هو مقوٍّ للترك ومكسل عن الفعل، ولذلك لا يدوم عليه صاحبه إلا ريثما يترصّد به مطلوبَه، فإن بَعُدَ عليه تركه؛ قال الله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَعۡبُدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ حَرۡفٖ﴾ (الحج: ١١). فمثل هذا المقصد مضادّ لقصد الشارع إذا قُصِدَ العملُ لأجله.

فإن قيل: هذه المضادّة هل تُعتبر من حيث تقتضي المخالفة عينًا؟ أم يُكتفى فيها بكونها لا تقتضي الموافقة؟ وبيان ذلك أن نكاح المُتْعة يقتضي المقاطعة عينا فلا يصحّ؛ لأن مخالفته لقصد الشارع عينية. ونكاح القاصد لمضارّة الزوجة أو لأخذ مالِها وما أشْبَه ذلك. ممّا لا يقتضي مواصلة، ولكنه مع ذلك لا يقتضي عين المقاطعة. مخالفٌ لقصد الشارع في شرع النكاح، ولكنه لا يقتضي المخالفة عينًا؛ إذْ لا يلزم من قصد مضارّة الزوجة وقوعُها، ولا من وقوع المضارّة وقوع الطلاق ضربة لازب، لجواز الصُّلح، أو الحُكم على الزوج، أو زوال ذلك الخاطر السيء. فالقصد الأول وإن كان مقتضيا فليس اقتضاؤه عينيا.

فالجواب: أن اقتضاء المخالفة العينية لا شكّ في امتناعها وبطلان مقتضاها مطلقا، في العبادات والعادات معا. فلا يصحّ أن يُتَعَبَّد اللهُ بما

يظهر أنه غير مشروع في المقاصد وإن أمكن كونه مشروعا في نفس الأمر، وكذلك لا يصحّ له أن يتزوج بذلك القصد. وأما ما لا يقتضي المخالفة عينًا كالنكاح بقصد المضارة، وكنكاح التحليل عند من يُصحِّحُه، فإن هنا وجهين من النظر؛ فإن القصد وإن كان غير موافق لم يظهر فيه عين المخالفة. فمن ترجَّح عنده جانب عدم الموافقة مَنَع. ومن ترجَّح عنده جانب عدم تَعيُّن المخالفة لم يمنع. ويظهر هذا في مثال نكاح المضارّة؛ فإنه من باب التعاون بالنكاح الجائز في نفسه على الإثم والممنوع. فالنكاح منفردٌ بالحكم في نفسه، وهو في البقاء أو الفُرْقة ممكن، إلا أن المضارّة مظِنَّة للتفرُّق. فمن اعتبر هذا المقدار مَنَع، ومن لم يعتبره أجاز.

الجهة الرابعة

السكوت عن شرع التّسبُّب في الأعمال العادية، أو عن شرعية العمل في العبادات، مع قيام المعنى المقتضي له.

وبيان ذلك أن سكوت الشارع عن الحُكم على نوعين:

أحدهما: أن يسكت عنه لأنه لا داعية له تقتضيه، ولا موجِب يُقَدَّر لأجله؛ كالنوازل التي حدثت بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإنها لم تكن موجودة ثم سكت عنها مع وجودها، وإنما حدثت بعد ذلك، فاحتاج أهل الشريعة إلى النظر فيها وإجرائها على ما تقرَّر في كلياتها. وما أحدثه السلف الصالح راجع إلى هذا القسم، كجمع المصحف، وتدوين العلم، وتضمين الصُّنّاع، وما أشبه ذلك مما لم يَجْرِ له ذكر في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولم تكن من نوازل زمانه، ولا عرض للعمل بها موجِب يقتضيها. فهذا القسم يجري في فروعه الاجتهاد على أصوله المقرَّرة. ويُعرف القصد الشرعي فيه بالطرق التي سبق ذكرها.

والثاني: أن يسكت عنه وموجِبُه المقتضي له قائمٌ، فلم يُقَرَّر فيه حكمٌ عند نزول النازلة زائدٌ على ما كان في ذلك الزمان. فهذا النوع السكوتُ فيه كالنصّ على أن قصدَ الشارع أن لا يُزاد فيه ولا يُنقص؛ لأنه لمَّا كان هذا

المعنى الموجِب لشرع الحُكم العملي موجودا ثُمَّ لم يُشرع الحكم دلالة عليه، كان ذلك صريحا في أنّ الزائد على ما كان هنالك بدعة زائدة، ومخالفة لما قصدَهُ الشارع، إذ فُهِمَ من قصده الوقوف عند ما حَدّ هنالك، لا الزيادة عليه ولا النقصان منه.

ومثال الاستدلال على هذا ما ورد عن الإمام مالك في سجود الشكر، حيث إنه سئل عن الرجل يأتيه الأمر يُحبُّه فيسجد لله عزّ وجلّ شكرا. فقال: لا يفعل. ليس هذا ممّا مضى من أمْرِ الناس. فلما قيل له إن أبا بكر الصديق . فيما يذكرون . سجد يوم اليمامة شكرا لله، شكَّك في صحّة ذلك النقل، واعترض عليه بأنه قد فُتِحَ على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى المسلمين بعده ولم يُسْمَع أن أحدا منهم فعل مثل هذا. ولو حدث ذلك لذُكِرَ، لأنه من أَمْرِ الناس الذي قد كان فيهم. وجعل عدم النقل في هذه الحال كالإجماع منهم على عدم وقوع ذلك.

وقد يقول قائل في البدع: إنها فعل ما سكت الشارع عن الإذن فيه، أو ترك ما أذن في فعله، أو أمرٌ خارجٌ عن ذلك. "فالأول" كسجود الشكر عن الإمام مالك، حيث لم يكن ثَمّ دليل على فعله، والدعاء بهيئة الاجتماع بعد الفراغ من الصلوات. "والثاني" كالصيام مع ترك الكلام، ومجاهدة النفس بترك مأكولات معيّنة من المباحات. "والثالث" كإيجاب شهرين متتابعين في الظّهار لواجد الرقبة. فهذا الثالث مخالفٌ للنصّ الشرعي، فلا يصحّ بحال، فكونُه بدعةً قبيحةً بَيِّنٌ. وأما الأول والثاني . وهما في الحقيقة فعلٌ أو تركٌ لَمَا سكت الشارع عن فعله أو تركه . فمن أين يُعلم مخالفتهما لقصد الشارع أو أنهما ممّا يُخالف المشروع؟ وهما لم يتواردا مع المشروع على محلّ واحد، بل هما في المعنى كالمصالح المرسلة، والبدعُ إنما أُحدِثَت لمصالح يدّعيها أهلها، ويزعمون أنها غير مخالفة لقصد الشارع، ولا لوضع الأعمال. أما قصدُ الفاعل لتلك البدعة فيُفْتَرَضُ التسليم بكونه حَسَنًا، وأمّا الفعلُ فلم يشرع الشارعُ فعلاً نُوقِضَ بهذا العملِ المُحْدَث ولا شرعَ تركًا لشيءٍ فَعَلَهُ هذا المُحْدِث؛ كترك الصلاة، وشرب الخمر، بل حيققتُه أنه أمرٌ مسكوتٌ عنه عند الشارع، والمسكوت من الشارع لا يقتضي مخالفة. فإذا

كان كذلك رجعنا إلى النظر في وجوه المصالح؛ فما وجدنا فيه مصلحةً قبلناه، إعمالا للمصالح المرسلة؛ وما وجدنا فيه مفسدة تركناه، إعمالا للمصالح أيضا؛ وما لم نجد فيه هذا ولا هذا فهو كسائر المباحات، إعمالا للمصالح المرسلة أيضا. فالحاصل أن كلّ مُحْدَثَة يُفرض ذمُّها تساوي المُحْدَثَة المحمودة في المعنى، وهو المصلحة. فما وجهُ ذمّ هذه ومدح هذه؟ ولا نصّ يدلّ على مدح ولا ذمّ على الخصوص.

وتقرير الجواب ما ذكره الإمام مالك، وأن السكوت عن حُكْمِ الفعل أو التّرك هنا . إذا وُجِدَ المعنى المقتضي للفعل أو الترك . إجماعٌ من كلّ ساكت على أن لا زائد على ما كان. وهو غاية في هذا المعنى.

وعلى هذا النحو جرى بعضهم في تحريم نكاح المُحَلِّل وأنها بدعة مُنكرة، من حيث وُجِد في زمانه عليه الصلاة والسلام المعنى المقتضي للتخفيف والترخيص للزوجين؛ بإجازة التحليل ليراجعا كما كانا أول مرة، ولكنّه لمّا لم يشرع ذلك مع حرص امرأة رفاعة على رجوعها إليه دلّ على أنّ التحليل ليس بمشروع لها ولا لغيرها. وهو أصل صحيح، إذا اعتُبِرَ وَضُحَ به الفرقُ بين ما هو من البدع وما ليس منها، ودلّ على أن وجود المعنى المقتضي مع عدم التشريع دليلٌ على قصد الشارع إلى عدم الزيادة على ما كان موجودا قَبْلُ؛ فإذا زاد الزائد ظهر أنه مخالفٌ لقصد الشارع فَبَطُل.

كتاب الأدلة الشرعية

والنظر فيه فيما يتعلق بها على الجملة، وفيما يتعلق بكل واحد منها على التفصيل. وهي الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس. فالنظر إذا يتعلق بطرفين:

الطرف الأول: في الأدلة على الجملة، والكلام فيها (أ) في كليات تتعلق بها، و(ب) في العوارض اللاحقة لها.

الطرف الثاني: في الأدلة على التفصيل.

الطرف الأول: في الأدلة على الجملة
الكليات المتعلقة بالأدلة الشرعية

المسألة الأولى

لما انبنت الشريعة على قصد المحافظة على المراتب الثلاث من الضروريات والحاجيات والتحسينات، وكانت هذه الوجوه مبثوثة في أبواب الشريعة وأدلتها، غير مختصة بمحل دون محل، ولا بباب دون باب، ولا بقاعدة دون قاعدة، كان النظر الشرعي فيها أيضا عاما لا يختص بجزئية دون أخرى؛ لأنها كليات تقضي على كل جزئي تحتها. وسواء علينا

أكان جزئيا إضافيا أم حقيقيا؛ إذ ليس فوق هذه الكليات كلي تنتهي إليه، بل هي أصول الشريعة، وقد تمّت، فلا يصح أن يُفقد بعضُها حتى يُفتقَر إلى إثباتها بقياس أو غيره. فهي الكافية في مصالح الخلق عموما وخصوصا؛ لأن الله تعالى قال: ﴿ ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ ﴾ (المائدة: ٣)، وقال: ﴿ مَّا فَرَّطۡنَا فِي ٱلۡكِتَٰبِ مِن شَيۡءٖۚ ﴾ (الأنعام: ٣٨)، وفي الحديث: "ولا يهلك على الله إلا هالك"،[1] ونحو ذلك من الأدلة الدالة على تمام الأمر وإيضاح السبيل.

وإذا كان كذلك، وكانت الجزئيات؛ وهي أصول الشريعة فما تحتها، مستمدَّة من تلك الأصول الكلية. شأن الجزئيات مع كلياتها في كل نوع من أنواع الموجودات. فمن الواجب اعتبار تلك الجزئيات بهذه الكليات عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس، إذْ محالٌ أن تكون الجزئيات مستغنية عن كلياتها.

فمن أخذ بنص مثلا في جزئي مُعرِضا عن كلّيِّه فقد أخطأ. وكما أن من أخذ بالجزئي معرضا عن كليه فهو مخطئ، كذلك من أخذ بالكلي معرضا عن جزئيه.

وبيان ذلك بما يأتي:

1. إن تلقي العلم بالكلي إنما هو من عرض الجزئيات واستقرائها، فالكلي من حيث هو كلي غير معلوم لنا قبل العلم بالجزئيات. ولأنه ليس بموجود في الخارج، وإنما هو مُضمَّن في الجزئيات حسبما تقرر في

---

[1] **صحيح مسلم**، كتاب: الإيمان، باب: إذا هم العبد بحسنة كتبت وإذا هم بسيئة لم تكتب. ونص الحديث كاملا هو: "عن ابن عباس عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما يروي عن ربه تبارك وتعالى قال: "إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ الْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ، ثُمَّ بَيَّنَ ذَلِكَ، فَمَنْ هَمَّ بِحَسَنَةٍ فَلَمْ يَعْمَلْهَا كَتَبَهَا اللَّهُ عِنْدَهُ حَسَنَةً كَامِلَةً، وَإِنْ هَمَّ بِهَا فَعَمِلَهَا كَتَبَهَا اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عِنْدَهُ عَشْرَ حَسَنَاتٍ إِلَى سَبْعِ مِائَةِ ضِعْفٍ إِلَى أَضْعَافٍ كَثِيرَةٍ، وَإِنْ هَمَّ بِسَيِّئَةٍ فَلَمْ يَعْمَلْهَا كَتَبَهَا اللَّهُ عِنْدَهُ حَسَنَةً كَامِلَةً، وَإِنْ هَمَّ بِهَا فَعَمِلَهَا كَتَبَهَا اللَّهُ سَيِّئَةً وَاحِدَةً. و حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ سُلَيْمَانَ عَنْ الْجَعْدِ أَبِي عُثْمَانَ فِي هَذَا الإِسْنَادِ بِمَعْنَى حَدِيثِ عَبْدِ الْوَارِثِ وَزَادَ: "وَمَحَاهَا اللَّهُ، وَلا يَهْلِكُ عَلَى اللَّهِ إِلاَّ هَالِكٌ."

المعقولات. فإذاً الوقوف مع الكلي مع الإعراض عن الجزئي وقوفٌ مع شيء لم يتقرر العلمُ به بعد دون العلم بالجزئي، والجزئي هو مُظهر العلم به.

2. إن الجزئي لم يوضع جزئيا إلا لكون الكلي فيه على التمام وبه قوامه، فالإعراض عن الجزئي من حيث هو جزئي إعراض عن الكلي نفسه في الحقيقة. وذلك تناقض.

3. الإعراض عن الجزئي جملة يؤدي إلى الشك في الكلي من جهة أن الإعراض عن جزئي إنما يكون عند مخالفته للكلي، أو توهُّم المخالفة له، وإذا خالف الكلي الجزئي. مع أنّا إنما نأخذه من الجزئي. دلّ على أن ذلك الكلي لم يتحقق العلم به؛ لإمكان أن يتضمن ذلك الجزئي جزءا من الكلي لم يأخذه المعتبر جزءا منه. وإذا أمكن هذا لم يكن بدّ من الرجوع إلى الجزئي في معرفة الكلي، ودل ذلك على أن الكلي لا يعتبر بإطلاقه دون اعتبار الجزئي.

وهذا كله يؤكد لك أن المطلوب المحافظة على قصد الشارع؛ لأن الكلي إنما ترجع حقيقته إلى المحافظة على قصد الشارع، والجزئي كذلك أيضا، فلا بد من اعتبارهما معا في كل مسألة.

فإذا ثبت بالاستقراء قاعدة كلية، ثم أتى النص على جزئي يخالف القاعدة بوجه من وجوه المخالفة، فلا بد من الجمع في النظر بينهما؛ لأن الشارع لم ينص على ذلك الجزئي إلا مع الحفظ على تلك القواعد، إذْ كليّةُ هذا معلومة ضرورة بعد الإحاطة بمقاصد الشريعة. فلا يمكن. والحالة هذه. أن تُخرَم القواعدُ بإلغاء ما اعتبره الشارع.[1] وإذا ثبت هذا، لم يمكن أن يعتبر الكلي ويلغى الجزئي.

فإن قيل: الكليّ لا يثبت كليًّا إلا من استقراء الجزئيات كلها أو أكثرها، وإذا كان كذلك لم يمكن أن يُفرض جزئي إلا وهو داخل تحت

[1] أي بإلغاء الجزئي المنصوص عليه شرعا بحجة مخالفته لقاعدة كلية.

الكلي؛ لأن الاستقراء قطعي إذ تَمَّ. فالنظر إلى الجزئي بعد ذلك عناء، وفرض مخالفته غير صحيح. كما أنا إذا حصلنا من حقيقة الإنسان مثلا بالاستقراء معنى الحيوانية، لم يصح أن يوجد إنسان إلا وهو حيوان. فالحكم عليه بالكلي حكم قطعيّ لا يتخلف وُجد أو لم يوجد، فلا اعتبار به في الحكم بهذا الكلي، من حيث إنه لا يوجد إلا كذلك. فإذا فرضت المخالفة في بعض الجزئيات فليس بجزئي له، كالتماثيل وأشباهها. فكذلك هنا إذا وجدنا أن الحفظ على الدين أو النفس أو النسل أو المال أو العقل في الضروريات معتبر شرعا، ووجدنا ذلك عند استقراء جزئيات الأدلة، حصل لنا القطع بحفظ ذلك، وأنه المعتبر حيثما وجدناه، فنحكم به على كل جزئي فُرِضَ عدم الاطلاع عليه؛ فإنه لا يكون إلا على ذلك الوزان، لا يخالفه على حال؛ إذ لا يوجد بخلاف ما وضع ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ (النساء: ٨٢)، فما فائدة اعتبار الجزئي بعد حصول العلم بالكلي؟

فالجواب: أن هذا صحيح على الجملة، وأما في التفصيل فغير صحيح. فإنه وإنْ عُلم أن الحفظ على الضروريات مُعتبر، إلا أنه لم يحصل العلم بجهة الحفظ المعيَّنة؛ فإن للحفظ وجوها قد يدركها العقل وقد لا يدركها، وإذا أدركها فقد يدركها بالنسبة إلى حال دون حال، أو زمان دون زمان، أو عادة دون عادة. فيكون اعتبارها على الإطلاق خَرْمًا للقاعدة نفسها؛ كما قالوا في القتل بالمثَقَّل إنه لو لم يكن فيه قصاص لم يكن القصاص كافيا لسدّ باب القتل إذا اقتُصِر به على حالة واحدة وهو القتل بالمحدد. وكذلك الحكم في اشتراك الجماعة في قتل الواحد إذا قيل بعدم القصاص منهم لم يكن القصاص كافيا لسد باب القتل إذا اقتُصر به على حالة عدم الاشتراك في القتل. ومثله كلية الدين فإنه قد يُظنّ أن الحفاظ عليها يكون بإقامة جميع الأوامر والنواهي المتعلقة بها على وجه العزيمة بإطلاق، ولكن الأمر على غير ذلك، حيث التفت الشارع إلى الجزئيات التي تقتضي الترخيص فرخَّص فيها إعمالا لقاعدة الحاجيات في الضروريات، وكان النظر إلى تلك الجزئيات والترخيص فيها في حقيقته حفظا لكلية الدين. ومثل ذلك

المستثنيات من القواعد المانعة؛ كالعرايا، والقراض، والمساقاة، والسَّلَم، والقرض، وأشباه ذلك. فلو اعتبرنا الضروريات كلها لأخلّ ذلك بالحاجيات، أو بالضروريات أيضا.[1] فأما إذا اعتبرنا في كل رتبة جزئياتها، كان ذلك محافظة على تلك الرتبة وعلى غيرها من الكليات؛ فإن تلك المراتب الثلاث يخدم بعضها بعضا، ويخصّص بعضها بعضا. فإذا كان كذلك، فلا بد من اعتبار الكلّ في مواردها وبحسب أحوالها.

وأيضا فقد يعتبر الشارع من ذلك ما لا تدركه العقول إلا بالنص عليه، وهو أكثر ما دلت عليه الشريعة في الجزئيات؛ لأن العقلاء في الفترات قد كانوا يحافظون على تلك الأشياء بمقتضى أنظار عقولهم، لكن على وجه لم يهتدوا به إلى العدل في الخلق والمناصفة بينهم، بل كان مع ذلك الهرج واقعا، والمصلحة تفوِّت مصلحة أخرى، وتهدم قاعدة أخرى أو قواعد. فجاء الشرع باعتبار المصلحة والنَّصَفة المطلقة في كل حين، وبيّن من المصالح ما يطّرد وما يعارضه وجه آخر من المصلحة؛ كما في استثناء العرايا ونحوه. فلو أعرض عن الجزئيات بإطلاق لدخلت مفاسد، ولفاتت مصالح، وهو مناقضٌ لمقصود الشارع. ولأنه من جملة المحافظة على الكليات؛ لأنها يخدم بعضها بعضا، وقلما تخلو جزئية من اعتبار القواعد الثلاث فيها. وقد علم أن بعضها قد يعارض بعضا فيُقدَّم الأهمّ حسبما هو مبيَّن في كتاب الترجيح. والنصوص والأقيسة المعتبرة تتضمّن هذا على الكمال.

فالحاصل أنه لا بد من اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كلياتها، وبالعكس. وهو منتهى نظر المجتهدين بإطلاق، وإليه ينتهي وسعهم في مرامي الاجتهاد.

[1] أي قد يؤدي الأخذ بالمحافظة على ضروري إلى الإخلال به نفسه، أو بضروري آخر. مثال الأول: إذا لم يرخص في التيمم للمريض فقد يؤدي الوضوء إلى شدة المرض حتى لا يستطيع الصلاة رأسا، أو لا يستطيعها بالمقدار الذي يستطيعه لو تيمم. (عبد الله دراز بتصرف)

وما قُرِّر في السؤال على الجملة صحيح؛ إذ الكليُّ لا ينخرم بجزئي ما، والجزئيّ محكومٌ عليه بالكلي، لكن بالنسبة إلى ذات الكلي والجزئي، لا بالنسبة إلى الأمور الخارجة؛ فإن الإنسان مثلا يشتمل على الحيوانية بالذات وهي التحرك بالإرادة، وقد يفقد ذلك لأمر خارج من مرض أو مانع غيره، فالكلي صحيح في نفسه، وكون جزئيٍّ من جزئياته منعَه مانعٌ من جريان حقيقة الكليِّ فيه أمر خارج.

وقد جاء في الشريعة في العسل أن فيه شفاء للناس، وتبيّن للأطباء أنه شفاء من علل كثيرة، وأن فيه أيضا ضررا من بعض الوجوه، حصل هذا بالتجربة العادية التي أجراها الله في هذه الدار، فقيَّد العلماء ذلك كما اقتضته التجربة بناء على قاعدة كلية ضرورية من قواعد الدين، وهي امتناع أن يأتي في الشريعة خَبَرٌ بخلاف مُخْبَرِه، مع أن النص لا يقتضي الحصر في أنه شفاء فقط، فأعملوا القاعدة الشرعية الكلية وحكموا بها على الجزئي، فكون العسل فيه شفاء للناس لا يعني أنه شفاء من كل مرض لجميع الناس في جميع الأحوال؛ لأن العسل ضار لمن غلبت عليه الصفراء، واعتبروا الجزئي وهو قوله تعالى: ﴿ فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِۗ ﴾ (النحل: ٦٩) أيضا في غير الموضع المعارَض، فمن لم تغلب عليه الصفراء مثلا فهو له شفاء أو فيه له شفاء.

ولا يقال: إن هذا تناقض؛ لأنه يؤدي إلى اعتبار الجزئي وعدم اعتباره معا.

لأنا نقول: إن ذلك من جهتين، أي إن الاعتبار من جهة وعدم الاعتبار من جهة أخرى، ولأنه لا يلزم أن يُعتبر كلّ جزئي وفي كل حال، بل المراد بذلك أنه يُعتبر الجزئيّ إذا لم تتحقق استقامة الحكم بالكلي فيه، كما هو الحال في المستثنيات الشرعية. ويُعتبر الكلي في تخصيصه للعام الجزئي، أو تقييده لمطلقه، وما أشبه ذلك، بحيث لا يكون إخلالا بالجزئي على الإطلاق. وهذا معنى اعتبار أحدهما مع الآخر. فلا يصح إهمال النظر في هذه الأطراف؛ فإن فيها جُمْلَةَ الفقه، ومِنْ عَدَم الالتفات إليها أخطأَ مَن أخطأ. وحقيقته نظرٌ مطلقٌ في مقاصد الشارع، وأنّ تتبّع نصوصه مطلقةً

ومقيدةً أمرٌ واجب، فبذلك يصحّ تنزيل المسائل على مقتضى قواعد الشريعة، ويحصل منها صورٌ صحيحةُ الاعتبار.[1] وبالله التوفيق.

المسألة الثانية

كل دليل شرعي إما أن يكون قطعيا أو ظنيا. والظني على ثلاثة أنواع: **أحدها**: أن يكون راجعا إلى أصل قطعي، **والثاني**: أن لا يكون راجعا إلى أصل قطعي وهو زيادة على ذلك يخالف أصلا من الأصول، **والثالث**: أن لا يكون راجعا إلى أصل قطعي ولكنه لا يضاد ولا يوافق أصلا.

1. الدليل القطعي: وهو لا إشكال في اعتباره؛ كأدلة وجوب الطهارة من الحدث، والصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، واجتماع الكلمة، والعدل، وأشباه ذلك.

2. الدليل الظني الراجع إلى أصل قطعي: وهو مُعتبر أيضا، وعليه عامة أخبار الآحاد، فإنها بيان للكتاب، لقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (النحل: ٤٤). ومثال ذلك ما جاء في الأحاديث من صفة الطهارة الصغرى والكبرى، والصلاة، والحج، وغير ذلك مما هو بيان لنص الكتاب. وكذلك ما جاء من الأحاديث في النهي عن جملة من البيوع والربا وغيره، من حيث هي راجعة إلى قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ (البقرة: ٢٧٥)، وقوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾ (النساء: ٢٩)، إلى سائر أنواع البيانات المنقولة بالآحاد أو المنقولة بالتواتر إلا أن دلالتها ظنية. ومنه أيضا قوله عليه الصلاة والسلام: "لا ضرر ولا ضرار"،[2] فإنه داخل تحت أصل قطعي في هذا المعنى، فإن الضرر والضرار مبثوثٌ منعُه في الشريعة كلها في وقائع جزئيات وقواعد كليات.

---

[1] أي فلا بد من النظر المطلق في مقاصد الشرع بواسطة الكليات، ولا بد من تتبع النصوص أيضا مع ذلك وهي الجزئيات. وبالأمرين معا تصدر من الناظر صور صحيحة الاعتبار عند الشارع. (عبد الله دراز)

[2] **موطأ الإمام مالك**، كتاب: الأقضية، باب: القضاء في المرفق.

3. الدليل الظني المعارض لأصل قطعي ولا يشهد له أصل قطعي:
وهو مردود بلا إشكال. ومن الدليل على ذلك أمران: أحدهما: أنه مخالفٌ لأصول الشريعة، ومخالفُ أصولها لا يصحّ؛ لأنه ليس منها، وما ليس من الشريعة كيف يُعدّ منها؟ والثاني: أنه ليس له ما يشهد بصحته، وما هو كذلك ساقط الاعتبار. وقد مثلوا هذا القسم في المناسب الغريب بمن أفتى بإيجاب شهرين متتابعين ابتداء على من ظاهر من امرأته، ولم يأت الصيام في الظهار إلا لمن لم يجد رقبة.

وهذا القسم على ضربين: **أحدهما**: أن تكون مخالفته للأصل قطعية، فلا بد من رده. **والآخر**: أن تكون مخالفته ظنية، إما بأن يتطرق الظن من جهة الدليل الظني بعدم التسليم بكونه معارضا لأصل قطعي، وإما من جهة كون الأصل لم يتحقق كونه قطعيا، وفي هذا الموضع مجال للمجتهدين، ولكن الثابت في الجملة أن مخالفة الظني لأصل قطعي يُسقط اعتبار الظني على الإطلاق.

وللمسألة أصل في السلف الصالح فقد ردت عائشة رضى الله تعالى عنها حديث: "إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه"؛[1] لأنها رأت أنه معارض لأصل قطعي هو قوله تعالى: ﴿ أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴿٣٨﴾ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴾ (النجم: ٣٨ – ٣٩)،[2] وردت حديث رؤية النبي لربه ليلة الإسراء[1] لقوله

---

[1] **صحيح البخاري**، كتاب: الجنائز، باب: قول النبي صلى الله عليه وسلم: "يعذب الميت ببعض بكاء أهله عليه".

[2] "...فَلَمَّا أُصِيبَ عُمَرُ دَخَلَ صُهَيْبٌ يَبْكِي يَقُولُ وَا أَخَاهُ وَا صَاحِبَاهُ، فَقَالَ: عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَا صُهَيْبُ أَتَبْكِي عَلَيَّ وَقَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ الْمَيِّتَ يُعَذَّبُ بِبَعْضِ بُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ، قَالَ: ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، فَلَمَّا مَاتَ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ذَكَرْتُ ذَلِكَ لِعَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، فَقَالَتْ رَحِمَ اللَّهُ عُمَرَ، وَاللَّهِ مَا حَدَّثَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ اللَّهَ لَيُعَذِّبُ الْمُؤْمِنَ بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ، وَلَكِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ لَيَزِيدُ الْكَافِرَ عَذَابًا بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ وَقَالَتْ حَسْبُكُمْ الْقُرْآنُ: "وَلا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى". **صحيح البخاري**، كتاب: الجنائز، باب: قول النبي صلى الله عليه وسلم: "يعذب الميت ببعض بكاء أهله عليه".

تعالى: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾ (الأنعام: ١٠٣)، وإن كان غير مردود عند غيرها لاستناده إلى أصل آخر لا يناقض الآية، وهو ثبوت رؤية الله تعالى في الآخرة بأدلة قرآنية وسنية تبلغ القطع، ولا فرق في صحة الرؤية بين الدنيا والآخرة. وردّت هي وابن عباس خبر أبي هريرة في غسل اليدين قبل إدخالها في الإناء[2] استنادا إلى أصل مقطوع به، وهو رفع الحرج وما لا طاقة به عن الدين، فلذلك قالا: فكيف يصنع بالمهراس.[3] وردت أيضا خبر ابن عمر في الشؤم[4] وقالت إنما كان رسول الله يحدّث عن أقوال الجاهلية، لمعارضته الأصل القطعي أن الأمر كلَّه لله، وأن شيئا من الأشياء لا يفعل شيئا، ولا طيرة ولا عدوى. ولقد اختلفوا على عمر بن الخطاب حين خرج إلى الشام فأخبر أن الوباء قد وقع بها، فاستشار المهاجرين والأنصار فاختلفوا عليه،

---

[1] عَنْ مَسْرُوقٍ قَالَ: قُلْتُ لِعَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: يَا أُمَّتَاهْ هَلْ رَأَى مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَبَّهُ فَقَالَتْ لَقَدْ قَفَّ شَعَرِي مِمَّا قُلْتَ! أَيْنَ أَنْتَ مِنْ ثَلاثٍ مَنْ حَدَّثَكَهُنَّ فَقَدْ كَذَبَ: مَنْ حَدَّثَكَ أَنَّ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَأَى رَبَّهُ فَقَدْ كَذَبَ، ثُمَّ قَرَأَتْ: "لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ"، "وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلاَّ وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ"، وَمَنْ حَدَّثَكَ أَنَّهُ يَعْلَمُ مَا فِي غَدٍ فَقَدْ كَذَبَ، ثُمَّ قَرَأَتْ "وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَاذَا تَكْسِبُ غَدًا"، وَمَنْ حَدَّثَكَ أَنَّهُ كَتَمَ فَقَدْ كَذَبَ، ثُمَّ قَرَأَتْ: "يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ". **صحيح البخاري**، كتاب: تفسير القرآن، باب: "وقال مجاهد: "ذو مرة".

[2] عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ نَوْمِهِ فَلا يَغْمِسْ يَدَهُ فِي الإِنَاءِ حَتَّى يَغْسِلَهَا ثَلاثًا، فَإِنَّهُ لا يَدْرِي أَيْنَ بَاتَتْ يَدُهُ. **صحيح البخاري**، كتاب: الطهارة، باب: "كراهة غمس المتوضئ وغيره يده المشكوك في نجاستها في الإناء قبل غسلها ثلاث".

[3] لم استطع العثور في كتب الحديث على ما ينص على رد عائشة وابن عباس لهذا الحديث، وما وجدته هو ما ورد عن الأعمش عن إبراهيم قال: كان أصحاب عبد الله إذا ذُكر عندهم حديث أبي هريرة قالوا: كيف يصنع أبو هريرة بالمهراس الذي بالمدينة؟! **مصنف ابن أبي شيبة**، تحقيق: كمال يوسف الحوت (الرياض: مكتبة الرشد، ط1، 1409هـ) ج1، ص94. وانظر كذلك: **السنن الكبرى للبيهقي**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا (**مكة المكرمة**: مكتبة دار الباز، 1414هـ/ 1994م) ج1، ص47.

[4] رُوِيَ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّهَا قَالَتْ: "إِنَّمَا كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم يُحَدِّثُ عَنْ أَقْوَالِ الْجَاهِلِيَّةِ". **المنتقى شرح الموطأ**، كتاب: الجامع، باب: ما يُتَّقَى من الشؤم.

إلا مهاجرة الفتح فإنهم اتفقوا على رجوعه. فقال أبو عبيدة: "أفرارا من قدر الله" فهذا استناد في رأي اجتهادي إلى أصل قطعي وهو أن كل ما يقع فهو بقدر الله تعالى، قال عمر: "لو غيرك قالها يا أبا عبيدة! نعم، نفرّ من قدر الله إلى قدر الله" وهذا استناد إلى أصل قطعي أيضا وهو أن الأسباب من قدر الله، ثم مثّل ذلك برعي العدوة المُجدبة والعدوة المُخصبة، وأن الجميع بقدر الله، ثم أُخْبِر بحديث الوباء الحاوي لاعتبار الأصلين.[1]

وفي الشريعة من هذا كثير جدا، وفي اعتبار السلف له نقلٌ كثير.

ولقد اعتمده مالك بن أنس في مواضع كثيرة لصحته في الاعتبار. ألا ترى إلى قوله في حديث غسل الإناء من ولوغ الكلب سبعا: "جاء الحديث ولا أدري ما حقيقته"، وكان يضعِّفه ويقول: "يؤكل صيده فكيف يُكره لُعابُه"؟ وإلى هذا المعنى أيضا يرجع قوله في حديث خيار المجلس، حيث قال بعد ذكره: "وليس لهذا عندنا حدّ معروف ولا أمرٌ معمولٌ به فيه" إشارة إلى أن المجلس مجهول المدة، ولو شرط أحدٌ الخيار مدة مجهولة لبطل إجماعا، فكيف يثبت بالشرع حكمٌ لا يجوز شرطا بالشرع؟ فقد رجع إلى أصل إجماعي، وأيضا فإن قاعدة الغرر والجهالة قطعية وهي تعارض هذا الحديث الظني. وفي مذهبه من هذا كثير.

وهو أيضا رأي أبي حنيفة فإنه ردّ خبر القرعة،[2] لأنه مخالف للأصل

---

[1] الأصل الأول هو: "لا عدوى ولا طيرة، ولا هامة، ولا صفر"، والأصل الثاني هو: "وفر من المجذوم فرارك من الأسد".

[2] عن عمران بن حصين أن رجلا من الأنصار أوصى عند موته فأعتق ستة مماليك ليس له مال غيرهم، أو قال: أعتق عند موته ستة مماليك له وليس له شيء غيرهم، فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فقال فيه قولا شديدا، ثم دعاهم فجزأهم ثلاثة أجزاء فأقرع بينهم فأعتق اثنين وأرق أربعة. **مسند الإمام الشافعي**، كتاب: ومن كتاب العتق.

الإجماعي، إذ الإجماع منعقد على أن العتق بعد ما نزل في المحل لا يمكن رده، فلذلك رده. كذا قالوا.

وقال ابن العربي: إذا جاء خبر الواحد معارضا لقاعدة من قواعد الشرع هل يجوز العمل به أم لا؟ فقال أبو حنيفة لا يجوز العمل به، وقال الشافعي يجوز، وتردّد مالك في المسألة. قال ابن العربي: ومشهور قوله والذي عليه المعوّل أن الحديث إن عضدته قاعدة أخرى قال به، وإن كان وحده تركه. ثم ذكر مسألة مالك في ولوغ الكلب، وقال معللا لها: لأن هذا الحديث عارض أصلين عظيمين: أحدهما: قول الله تعالى: ﴿ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ ﴾ (المائدة: ٤)، والثاني: أن علة الطهارة هي الحياة وهي قائمة في الكلب. وعلل قبول حديث العرايا بأنه إن صدمته قاعدة الربا عضدته قاعدة المعروف.

قال ابن عبد البر: كثير من أهل الحديث استجازوا الطعن على أبي حنيفة لرده كثيرا من أخبار الآحاد العدول، قال: لأنه كان يذهب في ذلك إلى عرضها على ما اجتمع عليه من الأحاديث ومعاني القرآن، فما شذّ من ذلك ردّه وسمّاه شاذًّا.

وقد رد أهل العراق مقتضى حديث المصراة لمخالفته أصل "الخراج بالضمان"، ولأن مُتْلِف الشيء إنما يغرم مثله أو قيمته، وأما غُرم جنسٍ آخر من الطعام أو العروض فلا. وقد قال مالك فيه: إنه ليس بالموطأ ولا الثابت، وقال به في القول الآخر شهادة بأن له أصلا متفقا عليه يصحّ ردّه إليه، بحيث لا يضاد هذه الأصول الأُخَر.

وإذا ثبت هذا كله ظهر وجه المسألة إن شاء الله.

4. الدليل الظني الذي لا يشهد له أصل قطعي ولا يعارض أصلا قطعيا: وهو في محلّ النظر، وبابه باب المناسب الغريب. فقد يقال: لا يُقبل لأنه إثبات شرعٍ على غير ما عُهد في مثله، والاستقراء يدل على أنه غير موجود، وهذانِ يوهنان التّمسّك به على الإطلاق؛ لأنه في محل الريبة، فلا يبقى مع ذلك ظن ثبوته؛ ولأنه من حيث لم يشهد له أصل قطعي معارِضٌ

لأصول الشرع، إذْ كان عدمُ الموافقة مخالفةً، وكل ما خالف أصلا قطعيا مردود، فهذا مردود. ولقائل أن يوجِّه الإعمال بأن العمل بالظن على الجملة ثابت في تفاصيل الشريعة، وهذا فرد من أفراده، وهو وإن لم يكن موافقا لأصل فلا مخالفة فيه أيضا، فإن عضَّدَ الردَّ عدمُ الموافقة عضَّدَ القبولَ عدمُ المخالفة، فيتعارضان ويسلم أصل العمل بالظن. وقد وُجد منه في الحديث قوله عليه الصلاة والسلام: القاتل لا يرث.[1] وقد أعمل العلماء المناسب الغريب في أبواب القياس، وإن كان قليلا في بابه فذلك غير ضائر إذا دل الدليل على صحته.

المسألة الثالثة

الأدلة الشرعية لا تنافي قضايا العقول. والدليل على ذلك من وجوه:

أحدها: أنها لو نافتها لم تكن أدلة للعباد على حكم شرعي ولا غيره، لكنها أدلة باتفاق العقلاء، فدل ذلك على أنها جارية على قضايا العقول. وبيان ذلك أن الأدلة إنما نُصبت في الشريعة لتتلقاها عقول المكلَّفين حتى يعملوا بمقتضاها من الدخول تحت أحكام التكليف، ولو كانت منافية للعقول لم تتلقها فضلا أن تعمل بمقتضاها. ويستوي في هذا الأدلة المنصوبة على الأحكام الآلهية وعلى الأحكام التكليفية.

الثاني: أنها لو نافتها لكان التكليف بمقتضاها تكليفا بما لا يطاق، وذلك من جهة التكليف بتصديق ما لا يصدِّقه العقل ولا يتصوَّره، بل يتصور خلافه ويصدِّقه. وقد ثبت في الأصول بطلان التكليف بما لا يطاق.

الثالث: أنه قد ثبت قطعا بالاستقراء التام أن مورد التكليف هو العقل، وأن من لا عقل له يمكِّنه من فهم خطاب الشارع يسقط عنه التكليف. وعليه فإن اعتبار تصديق العقل بالأدلة لازم في التكليف، فلو

[1] **سنن الترمذي**، كتاب: الفرائض عن رسول الله، باب: ما جاء في إبطال ميراث القاتل.

جاءت الأدلة الشرعية على خلاف ما يقتضيه العقل لكان المكلَّف في حكم غير العاقل ولسقط عنه التكليف، وذلك منافٍ لوضع الشريعة، فكان ما يؤدي إليه باطلا.

الرابع: أنه لو كان كذلك لكان الكفار أوّلَ من ردّ الشريعة به؛ لأنهم كانوا في غاية الحرص على ردّ ما جاء به رسول الله حتى كانوا يفترون عليه وعلى الشريعة. فلو كان مخالفا لقضايا العقول لكان أولى ما يقولون: إن هذا لا يُعقل، أو هو مخالف للعقول، أو ما أشبه ذلك. فلما لم يكن من ذلك شيء دلّ على أنهم عقلوا ما فيه، وعرفوا جريانه على مقتضى العقول، إلا أنهم أبوا من اتباعه لأمور أُخَر، حتى كان من أمرهم ما كان، ولم يعترضه أحد بهذا المدعى، فكان قاطعا في نفيه عنه.

والخامس: أن الاستقراء دلّ على جريانها على مقتضى العقول، بحيث تصدقها العقول الراجحة، وتنقاد لها طائعة أو كارهة، ولا كلام في عناد معاند ولا في تجاهل متعام. وهو المعني بكونها جارية على مقتضى العقول، لا أن العقول حاكمة عليها، ولا محسّنة فيها ولا مقبّحة. وبسط هذا الوجه مذكور في كتاب المقاصد في بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام.

فإن قيل: هذه دعوى عريضة يصدُّ عن القول بها غير ما وجه:

أحدها: أن في القرآن ما لا يُعقل معناه أصلا كفواتح السور. وقد قالوا إن في القرآن ما يعرفه الجمهور، وفيه ما لا يعرفه إلا العرب، وفيه ما لا يعرفه إلا العلماء بالشريعة، وفيه ما لا يعرفه إلا الله، فأين جريان هذا القسم على مقتضى العقول؟

الثاني: أن في الشريعة متشابهات لا يعلمهن كثير من الناس، أو لا يعلمها إلا الله تعالى؛ كالمتشابهات الفروعية وكالمتشابهات الأصولية، ولا معنى لاشتباهها إلا أنها تتشابه على العقول فلا تفهمها أصلا، أو لا يفهمها إلا القليل والمعظم مصدودون عن فهمها، فكيف يطلق القول بجريانها على فهم العقول؟

الثالث: أن في الشريعة أشياء اختلفت على العقول حتى تفرق الناس

بها فرقا، وتحزبوا أحزابا، وصار كل حزب بما لديهم فرحون، فقالوا فيها أقوالا كل على مقدار عقله ودينه، فمنهم من غلب عليه هواه حتى أداه ذلك إلى الهلكة؛ كنصارى نجران حين اتبعوا في القول بالتثليث قوله تعالى: "فعلنا" و"قضينا" و"خلقنا". وكل ذلك ناشئ عن خطاب يزلّ به العقل، فلو كانت الأدلة جارية على تعقّلات العقول لما وقع في الاعتياد هذا الاختلاف، فلمّا وَقَعَ فُهِمَ أنه من جهةٍ ما له خروجٌ عن المعقول ولو بوجهٍ ما.

فالجواب عن الأول: أن فواتح السور للناس في تفسيرها مقال بناء على أنه مما يعلمه العلماء. وإن قلنا إنه مما لا يعلمه العلماء ألبتة فليس مما يتعلق به تكليفٌ على حال، فإذا خرج عن التكليف خرج عن كونه دليلا على شيء من الأعمال، فليس مما نحن فيه. وإن سُلِّم فالقسم الذي لا يعلمه إلا الله تعالى في الشريعة نادر، والنادر لا حكم له، ولا تنخرم به الكلية المُستدَلّ عليها أيضا؛ لأنه مما لا يهتدي العقل إلى فهمه، وليس كلامنا فيه، إنما الكلام على ما يؤدي مفهوما لكن على خلاف المعقول، وفواتح السور خارجة عن ذلك، لأنا نقطع أنها لو بُيِّنَت لنا معانيها لم تكن إلا على مقتضى العقول، وهو المطلوب.

والجواب عن الثاني: أن المتشابهات ليست مما تُعارض مقتضيات العقول وإن توهَّم بعض الناس فيها ذلك؛ لأن من توهّم فيها ذلك فبناء على اتباع هواه، كما نصت عليه الآية قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦ﴾ (آل عمران: ٧)، لا أنه بناء على أمر صحيح، فإنه إن كانت المتشابهات مما يعلمه بعض الناس فالتأويل فيه راجع إلى معقول موافق لا إلى مخالف لمقتضى العقول، وإن فُرِض أنها مما لا يعلمها أحد إلا الله فالعقول عنها مصدودة لأمر خارجي لا لكونها مخالفة للعقل.

والجواب عن الثالث: أن ذلك ناتج عن جهل باللغة العربية واستعمالاتها أو بحِكَمِ التشريع ومقاصده أو عن جهل بهما معا. فربما

يتوهم القاصر النظر في تلك النصوص الاختلاف، وكذلك الأعجمي الطبع الذي يظن بنفسه العلم بما ينظر فيه وهو جاهل به. وإذْ خاض هؤلاء حين لم يؤذن لهم في الخوض وفيما لم يجز لهم الخوض فيه تاهوا؛ فإن القرآن والسنة لمّا كانا عربيين لم يكن لينظر فيهما إلا عربيّ، كما أن من لم يعرف مقاصدهما لم يحلّ له أن يتكلم فيهما، إذ لا يصح له نظر حتى يكون عالما بهما، فإنه إذا كان كذلك لم يختلف عليه شيء من الشريعة.

المسألة الرابعة

المقصود من وضع الأدلة تنزيل أفعال المكلفين على حسبها. وهذا لا نزاع فيه، إلا أنه قد يقع الخلاف هل يكون تنزيلها على المعقول الذهني لتلك الأفعال، أم على الواقع الخارجي؟

وبيان ذلك أن أفعال المكلفين لها اعتباران: اعتبار ذهني، واعتبار خارجي.

1. **الاعتبار الذهني**: وهو اعتبار الفعل من حيث ماهيته، أي كما يتصوره العقل، مجرَّدًا عن الأوصاف الزائدة عليه واللاحقة له عند ممارسته في الواقع، سواء أكانت تلك الأوصاف لازمة أو غير لازمة.

2. **الاعتبار الخارجي**: وهو النظر إلى الفعل كما هو واقع عند ممارسته، فيكون مقيَّدًا بقيد الاتّصاف بالأوصاف الزائدة اللاحقة في الخارج، سواء أكانت تلك الأوصاف لازمة أو غير لازمة.

فالصلاة المأمور بها ـ مثلا ـ يُتصوَّر فيها هذان الاعتباران، وكذلك الطهارة، والزكاة، والحج، وسائر العبادات، والعادات من الأنكحة، والبيوع، والإجارات، وغيرها.

ويظهر الفرق بين الاعتبارين فيما إذا نُظِر إلى الصلاة في الدار المغصوبة، أو الصلاة التي تعلّق بها شيء من المكروهات والأوصاف التى تنقص من كمالها، وكذلك سائر الأفعال.

وقد يقع الخلاف هنا: هل تنصرف الأدلة الشرعية إلى جهة المعقولية (الاعتبار الذهني)، أم لجهة الحصول في الخارج (الاعتبار الخارجي)؟ وهذا هو مقتضى الخلاف المنصوص في كتب الأصول في مسألة "الصلاة في الدار المغصوبة"، وأدلة المذاهب منصوصٌ عليها مُبيَّنَة في علم الأصول، ولكن نذكر من ذلك طرفا يُتحرَّى منه مقصد الشارع في أحد الاعتبارين.

1. لصاحب الاعتبار الأول أن يقول: إن المأمور به أو المنهيّ عنه أو المُخيَّر فيه إنما هو حقائقُ الأفعال التي تطلق عليها تلك الأسماء، وهذا أمرٌ ذهنيٌّ في الاعتبار؛ لأنا إذا أوقعنا الفعل عرضناه على ذلك المعقول الذهني فإن صدَق عليه صحَّ، وإن لم يصدق عليه لم يصح.

ولصاحب الاعتبار الثاني أن يقول: إن المقصود من الأمر والنهي والتخيير إنما هو أن يقوم المكلَّفُ بمقتضاها، حتى تكون له أفعالا خارجية، لا مجرد أمور ذهنية. فالأمور الذهنية هي مفهومات الخطاب، أما مقصود الخطاب فليس هو مجرد التّعقُّل، بل الانقياد، وذلك هو الأفعال الخارجية، سواء علينا أكانت عملية أم اعتقادية. وعند ذلك فلا بدّ أن تقع موصوفة (أي مراعاة الأوصاف من الكيفيات والأحوال التي تكون عليها في الخارج)، فيكون الحكم عليها كذلك.

2. لصاحب الاعتبار الأول أن يقول: إنَّا لو لم نعتبر المعقول الذهني في الأفعال لزمت شناعة مذهب الكعبي المُقَرَّرة في كتاب الأحكام،[1] لأن كل فعل أو قول فمن لوازمه في الخارج أن يكون ترك الحرام، وقد تم بيان بطلان هذا المذهب.

ولصاحب الاعتبار الثاني أن يقول: لو اعتبرنا المعقول الذهني مُجرَّدا عن الأوصاف الخارجية لزم أن لا تُعتَبَر الأوصافُ الخارجية بإطلاق، وذلك باطل باتفاق. فإن سدّ الذرائع معلومٌ في الشريعة، وهو من باب

[1] المقصود بهذه الشناعة ما ذهب إليه الكعبي من عدم وجود مرتبة المباح، لأن فعل المباح في الواقع يلزم عنه ترك الحرام، فيصير فعل المباح واجبا.

اعتبار الأمور الخارجية، وكذلك كل فعل سائغ في نفسه وفيه تعاون على البرّ والتقوى أو على الإثم والعدوان، إلى ما أشبه ذلك. وكذلك لولا النظر إلى الأوصاف الخارجية لم يصحّ النهي عن صيام يوم العيد، ولا عن الصلاة عند طلوع الشمس أو عند غروبها.

3. **لصاحب الاعتبار الأول أن يقول**: إنّا لو اعتبرنا الأفعال من حيث هي خارجية فقط لم يصحّ للمكلّف عملٌ إلاّ في النادر؛ لأن الأفعال والتروك مرتبط بعضها ببعض. ومثال هذا مسألة من صلّى وعليه دينٌ حان وقته، فلو اعتبرنا الأفعال من حيث هي خارجية فقط لزم من ذلك القول ببطلان تلك الصلاة، لأنه بفعله لها يكون قد ترك واجبا، هو أداء الدين. وهكذا يكون الحال مع كل من خلط عملا صالحا وآخر سيئا، فإنه يلزم أن يبطل عليه العمل الصالح إذا تلازما في الخارج، وهو على خلاف قول الله تعالى: ﴿خَلَطُواْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَءَاخَرَ سَيِّئًا﴾ (التوبة: ١٠٢)؛ لأنهما إذا تلازما في الخارج فكان أحدهما كالوصف للثاني، لم يكن العمل الصالح صالحا، فلم يكن ثمّ خلطُ عملين، بل صار عملا واحدا، إما صالحا وإما سيئا. ونصّ الآية يبطل هذا. فدلّ ذلك على أن المقصود هو ما يصدق عليه عمل في الذهن، لا في الخارج.

ولصاحب الاعتبار الثاني أن يقول: إن الأمور الذهنية مجرّدة من الأمور الخارجية لا تُفعَل، وما لا يُفعَل لا يُكلَّف به. أما أن ما لا يُفعَل لا يُكلَّف به فواضح. وأما أن الأمور الذهنية لا تُفعَل مجرّدة فهو ظاهر أيضا. فمثلا الصلاة حقيقتُها المركبة من القيام والركوع والسجود والقراءة وغير ذلك لا تثبت في الخارج إلا على كيفيات وأحوال وهيئات شتى، وتلك الهيئات مُحكَّمة في حقيقة الماهية حتى يُحكَم عليها بالكمال أو النقصان، والصحة والبطلان، وهي متشخّصات وإلاّ لم يصحّ الحكم على صاحبها بشيء من ذلك؛ إذْ هي في الذهن كالمعدوم. وإذا كان كذلك، فالاعتبار فيها بما وقع في الخارج، وليس ذلك إلاّ أفعالا موصوفة بأمور خاصة لازمة، وأمور على خلاف ذلك. وكلّ مكلَّف مخاطب في خاصة نفسه بها، فهو إذًا مُخاطَب بما يصحّ له أن يحصِّله في الخارج، فلا يمكن ذلك إلا

باللوازم الخارجية، فهو إذًا مُخاطَب بها لا بغيرها. وهو المطلوب. فإن حصلت بزيادة وصف أو نقصانه، فلم تحصل إذًا على حقيقتها، بل على حقيقة أخرى، والتي خُوطِب بها لم تحصل بعد.

فإن قيل: فيُشكل معنى الآية إذًا، وهو قوله تعالى: ﴿خَلَطُواْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَءَاخَرَ سَيِّئًا﴾ (التوبة: ١٠٢)، وأيضا فإن الصلاة قد تحصلُ بزيادةٍ أو نقصانٍ وتصحّ مع ذلك، وهو دليل على أن المُعتبَر ما يصدق عليه صلاة في الجملة، وهو الاعتبار الذهني.

قيل: أما الآية فإن الأعمال المتعارضة الأحكام ليست بمتلازمة، لحصولها في زمانين وفي حالين، وفي مثله نزلت الآية. وإذا تلازمت حتى صار أحدها كالوصف للآخر: فإن كان كالوصف السلبي فلا إشكال في عدم التلازم؛ لأن الوصف السلبي اعتباري للموصوف به ليس صفة وجودية، وأما إن كانت صفة وجودية أو كالصفة الوجودية فحينئذ يرجع ذلك إلى الحاصل في الخارج، ولا يدخل مثله تحت الآية.

وأما الزيادة غير المبطلة أو النقصان فالاعتبار فيه بما حصل في الخارج جاريا مجرى المخاطب به؛ فالصلاة الناقصة أشبهت في الخارج الصلاة الكاملة فعوملت معاملتها، لا أنه اعتُبِر فيها الذهنيّ في الجملة.

والبحث في هذه المسألة يتشعّب وينبني عليه مسائل فقهية.

فصل

ويتصدى النظر هنا فيما يصير من الأفعال المختلفة وصفا لصاحبه حتى يجري فيه النظران، وما لا يصير كذلك فلا يجريان فيه.

وبيان ذلك أن الأفعال المتلازمة إما أن يصير أحدُها وصفا للآخر، أوْ لا.

فإن لم يكن أحدها وصفا للآخر فلا تلازم، كترك الصلاة مع ترك الزنى أو السرقة، فإن أحد التركين لا يصير كالوصف للآخر لعدم التزاحم في العمل؛ لأنه يمكن للمكلّف ترك كل فعل مشروع أو غير مشروع، وما ذاك إلاّ لأنهما ليسا متزاحمين على المكلَّف. وسبب ذلك أنهما راجعان إلى أمر سلبي، والسلبيات اعتباريات لا حقيقية.

وإن صار أحدهما وصفا للآخر، فإما أن يكون وصفا سلبيّا أو وجوديا. فإن كان سلبيّا، فإما أن يثبت اعتباره فيه شرعا على الخصوص أوْ لا. فإن ثبت اعتباره فيه شرعا فلا إشكال في اعتبار الصورة الخارجية، كترك الطهارة في الصلاة، وترك استقبال القبلة فيها. وإن لم يثبت اعتباره شرعا فلا اعتداد بالوصف السلبي، كترك قضاء الدين مع فعل الصلاة فيمن فَرّ من قضائه إلى الصلاة، فإن الصلاة وإن وُصِفَت بأنها فرارٌ من واجب، فليس ذلك بوصف لها إلا اعتباريّا تقديريّا لا حقيقة له في الخارج.

وإن كان الوصف وجوديا فهذا هو محلّ النظر، كالصلاة في الدار المغصوبة، والذبح بالسكين المغصوبة، والبيوع الفاسدة لأوصاف فيها خارجة عن حقائقها، وما أشبه ذلك.

فالحاصل أن التروك من حيث هي تروكٌ لا تتلازم في الخارج. وكذلك الأفعال مع التروك، إلاّ أن يثبت تلازُمُها شرعا. ويرجع ذلك في الحقيقة إلى أن الترك إنما اعتُبِر من جهة فقد وصفٍ وجوديّ للفعل الوجودي، كالطهارة للصلاة، وأما الأفعال مع الأفعال فهي التي تتلازم إذا قرنت في الخارج، فيحدث منها فعلٌ واحدٌ موصوفٌ، فيُنظَرُ فيه وفي وصفه كما تقدّم. والله أعلم. ولهذه المسألة تعلّق بباب الأوامر والنواهي.

المسألة الخامسة

الأدلة الشرعية ضربان؛ **أحدهما**: ما يرجع إلى النقل المحض، **والثاني**: ما يرجع إلى الرأي المحض. وهذه القسمة هي بالنسبة إلى أصول الأدلة،

وإلاّ فكلّ واحد من الضربين مُفتقِر إلى الآخر؛ لأن الاستدلال بالمنقولات لا بد فيه من النظر، كما أن الرأي لا يُعتبر شرعا إلاّ إذا استند إلى النقل.

فأما الأدلة الراجعة إلى النقل المحض فهي الكتاب والسنة، وأما الراجعة إلى الرأي فهي القياس والاستدلال. ويلحق بكل واحد منهما وجوهٌ إما باتفاق وإما باختلاف. فيُلحق بالضرب الأول الإجماع على أي وجه قيل به، ومذهب الصحابي، وشرع من قبلنا؛ لأن ذلك كله وما في معناه راجع إلى التّعبُّد بأمر منقول صِرْف لا نظر فيه لأحد. ويلحق بالضرب الثاني الاستحسان والمصالح المرسلة إن قلنا إنها راجعة إلى أمر نظري، وقد ترجع إلى الضرب الأول إن شهدنا أنها راجعة إلى العمومات المعنوية حسبما يتبيّن في موضعه من هذا الكتاب بحول الله.

والأدلة النقلية هي العمدة، وهي مستند الأحكام التكليفية من جهتين:

إحداهما: جهة دلالتها على الأحكام الجزئية الفرعية؛ كدلالتها على أحكام الطهارة، والصلاة، والزكاة، والحج، والجهاد، والصيد والذبائح، والبيوع، والحدود، وأشباه ذلك.

والثانية: جهة دلالتها على القواعد التي تستند إليها الأحكام الجزئية الفرعية؛ كدلالتها على أن الإجماع حجة، وعلى أن القياس حجة، وأن قول الصحابي حجة، وشرع من قبلنا حجة، وما كان نحو ذلك. فالأدلة الراجعة إلى الرأي لم نثبتها بالعقل وإنما أثبتناها بالنقل، إذْ منه قامت أدلة صحة الاعتماد عليها.

ثم نقول إن السنة راجعة في المعنى إلى الكتاب وذلك من وجهين:

أحدهما: أن العمل بالسنة والاعتماد عليها إنما يدلّ عليه الكتاب؛ لأن الدليل على صدق الرسول المعجزة، وقد حصر عليه الصلاة والسلام

معجزته في القرآن بقوله: "وإنما كان الذي أوتيته وحيا أوحاه الله إلي"،[1] هذا وإن كان له من المعجزات كثير جدا بعضه يؤمن على مثله البشر، ولكن معجزة القرآن أعظم من ذلك كله. وأيضا فإن الله قد قال في كتابه: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ ﴾ (النساء: ٥٩)، وقال: ﴿ وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ﴾ في مواضع كثيرة [الأنفال: ١، الأنفال: ٤٦، المجادلة: ١٣]. وتكراره يدلّ على عموم الطاعة بما أتى به مما في الكتاب ومما ليس فيه مما هو من سنته.

والوجه الثاني: أن السنة إنما جاءت مبيِّنة للكتاب وشارحة لمعانيه، ولذلك قال تعالى: ﴿ وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلذِّكۡرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيۡهِمۡ ﴾ (النحل: ٤٤)، وقال: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَ ﴾ (المائدة: ٦٧)، وذلك التبليغ من وجهين: تبليغ الرسالة وهو الكتاب، وبيان معانيه. فأنت إذا تأملت موارد السنة وجدتها بيانا للكتاب. هذا هو الأمر العام فيها. وتمام بيان هذا الوجه مذكور بعد في مباحث السنة.

المسألة السادسة

كل دليل شرعي فمبنيّ على مقدمتين؛ **إحداهما**: راجعة إلى تحقيق مناط الحكم، وهي قائمة على النظر العقلي، سواء حصل العلم بها بالضرورة أم بالفكر والتدبر. **والأخرى**: ترجع إلى نفس الحكم الشرعي، وهي مقدمة نقلية. وبيان ذلك ظاهر في كل مطلب شرعي، فيصح أن نقول: المقدمة الأولى راجعة إلى تحقيق المناط، والثانية راجعة إلى الحكم. فإذا قلت: إن كلّ مسكر حرام، فلا يتم الحكم على الجزئي بهذا الدليل حتى يكون بحيث يشارُ إلى المقصود منه ليُستعمل أو لا يُستعمل؛ لأن الشرائع

---

[1] جزء من حديث عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "مَا مِنْ الأَنْبِيَاءِ نَبِيٌّ إِلاَّ قَدْ أُعْطِيَ مِنْ الآيَاتِ مَا مِثْلَهُ آمَنَ عَلَيْهِ الْبَشَرُ، وَإِنَّمَا كَانَ الَّذِي أُوتِيتُهُ وَحْيًا أَوْحَاهُ اللَّهُ إِلَيَّ، فَأَرْجُو أَنْ أَكُونَ أَكْثَرَهُمْ تَابِعًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ." **مسند الإمام أحمد**، كتاب: باقي المكثرين من الصحابة، باب: مسند أبي هريرة رضي الله عنه.

إنما جاءت لتحكُم على الفاعلين من جهة ما هم فاعلون. فإذا شرع المكلَّف في تناول شراب مسكر فلا بد من النظر في كونه مسكرا أو غير مسكر. فإذا تحقق بالنظر أنه مسكر تمت المقدمة الأولى، وهي تحقيق المناط، فيقال له: كل مسكر حرام، وهي المقدمة الثانية النقلية، فعندها يكون حراما عليه تناوله. وكذلك إذا أراد أن يتوضأ بماء فلا بد من النظر إليه هل هو مُطْلَق أم لا؟ وذلك برؤية اللون، وبذوق الطعم، وشمّ الرائحة. فإذا تبيّن أنه على أصل خِلْقته فقد تحقّق مناطُه عنده وأنه مطلق، وهي المقدمة النظرية، ثم يضيف إلى هذه المقدمة ثانية نقلية، وهي أن كل ماء مُطْلَق فالوضوء به جائز.

فالحاصل أن الشارع حكم على أفعال المكلفين بأحكام مُطلقة وبأحكام مُقيَّدة، وذلك الحكم هو مقتضى المقدمة النقلية. ولا يُنزَّل الحكمُ بها إلاّ على ما تحقّق أنه مناط ذلك الحكم على الإطلاق أو على التقييد، وهذا هو مقتضى المقدمة النظرية.

المسألة السابعة

كلّ دليل شرعي ثبت في الكتاب مطلقًا غير مُقيَّد، ولم يُجْعَل له قانونٌ ولا ضابطٌ مخصوصٌ فهو راجع إلى معنى معقول وُكِّلَ إلى نظر المكلَّف. وهذا القسم أكثر ما تجده في الأمور العادية التي هي معقولة المعنى، كالعدل، والإحسان، والعفو، والصبر، والشكر، في المأمورات. والظلم، والفحشاء، والمنكر، والبغي، ونقض العهد، في المنهيات.

وكلّ دليل شرعي ثبت مُقيَّدا غير مطلق، وجُعِل له قانونٌ وضابطٌ فهو راجع إلى معنى تعبّدي لا يهتدي إليه نظرُ المكلَّف لو وُكِّل إلى نظره؛ إذ العبادات لا مجال للعقول في أصلها، فضلا عن كيفياتها، وكذلك في العوارض الطارئة عليها، لأنها من جنسها. وهذا القسم أكثر ما تجده في الأمور العبادية.

وهذا القسم الثاني كثير في الأصول المدنية، لأنها في الغالب تقييدات لبعض ما تقدّم إطلاقه في الأصول المكية، أو إنشاء أحكام واردات على أسباب جزئية. ويتبيّن ذلك في تفاصيل المسألة التالية.

المسألة الثامنة

إذا رأيت في المدنيات أصلا كليًّا فتأمله تجده جزئيًّا بالنسبة إلى ما هو أعمّ منه، أو تكميلا لأصل كليٍّ من الأصول المكية. وبيان ذلك أن الأصول الكلية التي جاءت الشريعة بحفظها خمسة، وهي: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال.

أما الدين فهو أصل ما دعا إليه القرآن والسنة وما نشأ عنهما، وهو أول ما نزل بمكة.

وأما النفس فظاهرٌ إنزالُ حفظها بمكة، كقوله: ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ﴾ (الإسراء: ٣٣)، ﴿وَإِذَا ٱلْمَوْءُۥدَةُ سُئِلَتْ ۝٨ بِأَىِّ ذَنۢبٍ قُتِلَتْ ﴾ (التكوير: ٨ – ٩)، ﴿ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا ٱضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ ﴾ (الأنعام: ١١٩)، وأشباه ذلك.

وأما العقل فهو وإن لم يرد تحريمُ ما يفسده وهو الخمر إلا بالمدينة، فقد ورد في المكيات مُجْمَلا، إذْ هو داخل في حرمة حفظ النفس كسائر الأعضاء من السمع والبصر وغيرهما، وكذلك حفظ منافعها. فالعقل محفوظ شرعا فى الأصول المكية عما يزيله رأسا كسائر الأعضاء. وأيضا فإن حفظه على الوجه الذي يمنع إزالة منافعه زمنا ما هو من المكملات للأصل المكي الذي جاء بالنهي عن الإثم والعدوان، ولذلك بيّن الله تعالى في القرآن أضرار الخمر بقوله: ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ﴾ (المائدة: ٩١)، فظهر أن الخمر من العون على الإثم والعدوان.

وأما النسل فقد ورد المكي من القرآن بتحريم الزنى، والأمر بحفظ الفروج إلا على الأزواج أو ملك اليمين.

وأما المال فورد فيه تحريم الظلم، وأكل مال اليتيم، والإسراف، والبغي، ونقص المكيال أو الميزان، والفساد في الأرض، وما دار بهذا المعنى.

وأما العِرْض المُلحق بها فداخل تحت النهي عن إذايات النفوس.

وكما ورد حفظ هذه الأمور من جانب العدم، فقد ورد حفظها أيضا من جانب الوجود.

المسألة التاسعة

كل دليل شرعي يمكن أخذه كليا. يستوي في ذلك ما جاء بصيغة العموم وما كان جزئيا ورادا في نازلة معينة، إلا ما ورد دليل شرعي بتخصيصه، كهبة المرأة نفسها للنبي صلى الله عليه وسلم، وتحريم نكاح أزواجه من بعده، وقبول شهادة خزيمة،[1] وعناق أبي بردة.[2]

---

[1] عَنْ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُمَارَةَ بْنِ خُزَيْمَةَ أَنَّ عَمَّهُ حَدَّثَهُ، وَهُوَ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ابْتَاعَ فَرَسًا مِنْ أَعْرَابِيٍّ، فَاسْتَتْبَعَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِيَقْضِيَهُ ثَمَنَ فَرَسِهِ، فَأَسْرَعَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمَشْيَ وَأَبْطَأَ الأَعْرَابِيُّ، فَطَفِقَ رِجَالٌ يَعْتَرِضُونَ الأَعْرَابِيَّ فَيُسَاوِمُونَهُ بِالْفَرَسِ وَلا يَشْعُرُونَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ابْتَاعَهُ، فَنَادَى الأَعْرَابِيُّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: إِنْ كُنْتَ مُبْتَاعًا هَذَا الْفَرَسِ وَإِلاَّ بِعْتُهُ، فَقَامَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حِينَ سَمِعَ نِدَاءَ الأَعْرَابِيِّ فَقَالَ: أَوْ لَيْسَ قَدْ ابْتَعْتُهُ مِنْكَ! فَقَالَ الأَعْرَابِيُّ: لا، وَاللَّهِ مَا بِعْتُكَهُ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: بَلَى، قَدْ ابْتَعْتُهُ مِنْكَ، فَطَفِقَ الأَعْرَابِيُّ يَقُولُ: هَلُمَّ شَهِيدًا، فَقَالَ خُزَيْمَةُ بْنُ ثَابِتٍ: أَنَا أَشْهَدُ أَنَّكَ قَدْ بَايَعْتَهُ، فَأَقْبَلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى خُزَيْمَةَ فَقَالَ: بِمَ تَشْهَدُ؟ فَقَالَ: بِتَصْدِيقِكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَجَعَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَهَادَةَ خُزَيْمَةَ بِشَهَادَةِ رَجُلَيْنِ." **المستدرك على الصحيحين**، كتاب: البيوع، باب: وأما حديث إسماعيل بن جعفر بن أبي كثير. وانظر: **سنن ابن أبي داود**، كتاب: الأقضية، باب: إذا علم الحاكم صدق الشاهد الواحد يجوز له أن يحكم به.

[2] عَنْ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ أَنَّ خَالَهُ أَبَا بُرْدَةَ بْنَ نِيَارٍ ذَبَحَ قَبْلَ أَنْ يَذْبَحَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ هَذَا يَوْمٌ اللَّحْمُ فِيهِ مَكْرُوهٌ، وَإِنِّي عَجَّلْتُ نَسِيكَتِي لأُطْعِمَ أَهْلِي وَجِيرَانِي وَأَهْلَ دَارِي، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَعِدْ نُسُكًا، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ عِنْدِي عَنَاقَ لَبَنٍ هِيَ خَيْرٌ مِنْ شَاتَيْ لَحْمٍ، فَقَالَ: هِيَ خَيْرُ نَسِيكَتَيْكَ، وَلا تَجْزِي جَذَعَةٌ عَنْ أَحَدٍ بَعْدَكَ." **صحيح مسلم**، كتاب: الأضاحي، باب: وقتها.

فما جاء من الأدلة كليا (بصيغة العموم) فأمره واضح، وما كان منها جزئيا فهو جزئيّ بحسب النازلة لا بحسب التشريع في الأصل، أي أنه جزئيّ بحسب النازلة كليٌّ بحسب التشريع في الأصل، إلاّ ما دلّ دليل على خصوصه.

والدليل على كليّة التشريع الجزئي بحسب النازلة ما يأتي:

1. عموم التشريع في الأصل، كقوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ﴾ (الأعراف: ١٥٨)، ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَـٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ﴾ (سبأ: ٢٨)، ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾ (النحل: ٤٤). وهذا معنى مقطوعٌ به لا يخرمُ القطعَ به ما جاء من استثناءات معدودة.

2. أصل شرعية القياس؛ إذ لا معنى له إلا جعلُ الخاص الصيغة عام الصيغة في المعنى. وهو معنى متفق عليه. ولو لم يكن أخذ الدليل كليا بإطلاق حتى ما كان منه جزئيا بحسب النازلة، لما كان القياس سائغا ومشروعا.

3. ما ورد في القرآن الكريم من أن أفعال النبي صلى الله عليه وسلم وإن لم تكن لها صيغة عموم في نفسها، إلا أنها في حكم التشريع العام، لأنه صلى الله عليه وسلم جُعِل قدوة للناس: ﴿ لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾ (الأحزاب: ٢١). وكونه صلى الله عليه وسلم خُصَّ بأشياء معدودة دليل على أن ما لم يرد دليل على خصوصيته به هو عام لجميع من اتبع شريعته. ومثال ذلك أن التزويج لا صيغة له تقتضي عموما ولا غيره، ولكن القرآن جعل تزويجه من زينب بنت جحش تشريعا عاما لإباحة الزواج من زوجة الابن بالتّبنّي إذا طُلِّقت، وذلك قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَـٰكَهَا لِكَىْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِىٓ أَزْوَٰجِ أَدْعِيَآئِهِمْ إِذَا قَضَوْا۟ مِنْهُنَّ وَطَرًا ﴾ (الأحزاب: ٣٧).

وإذا كان توجُّه الخطاب إلى النبي صلى الله عليه وسلم لا يُخْرجُه عن كونه دليلا شاملا لغيره، إلا ما تمّ استثناؤه، فغيره أحقّ أن تكون الأدلة بالنسبة إليه مقصودةَ العموم، وإن لم يكن لها صيغ عموم. وهكذا الصيغ المُطلقة تجري في الحكم مجرى العامة.

4. أن النبي صلى الله عليه وسلم بيّن ذلك بقوله وفعله. فالقول كقوله في قضايا خاصة سُئل فيها أهي لنا خاصة أم للناس عامة؟ "بل للناس كافة".[1] والفعل كما في جَعْل نفسه عليه الصلاة والسلام قدوة للناس، كما ظهر في حديث الإصباح جنبا وهو يريد أن يصوم،[2] والغسل من التقاء الختانين،[3] وقوله: "وصلوا كما رأيتموني أصلي"،[4] و"لتأخذوا عني مناسككم"،[5] وهو كثير.

---

[1] عَنْ أَبِي الْيَسَرِ قَالَ: أَتَتْنِي امْرَأَةٌ تَبْتَاعُ تَمْرًا فَقُلْتُ: إِنَّ فِي الْبَيْتِ تَمْرًا أَطْيَبَ مِنْهُ، فَدَخَلَتْ مَعِي فِي الْبَيْتِ فَأَهْوَيْتُ إِلَيْهَا فَتَقَبَّلْتُهَا، فَأَتَيْتُ أَبَا بَكْرٍ فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لَهُ، قَالَ: اسْتُرْ عَلَى نَفْسِكَ وَتُبْ وَلا تُخْبِرْ أَحَدًا، فَلَمْ أَصْبِرْ فَأَتَيْتُ عُمَرَ فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لَهُ، فَقَالَ: اسْتُرْ عَلَى نَفْسِكَ وَتُبْ وَلا تُخْبِرْ أَحَدًا، فَلَمْ أَصْبِرْ فَأَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لَهُ فَقَالَ: "أَخَلَفْتَ غَازِيًا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فِي أَهْلِهِ بِمِثْلِ هَذَا؟" حَتَّى تَمَنَّى أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ أَسْلَمَ إِلاَّ تِلْكَ السَّاعَةَ، حَتَّى ظَنَّ أَنَّهُ مِنْ أَهْلِ النَّارِ، قَالَ: وَأَطْرَقَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ طَوِيلا حَتَّى أَوْحَى اللَّهُ إِلَيْهِ "وَأَقِمْ الصَّلَاةَ طَرَفَيْ النَّهَارِ وَزُلَفًا مِنْ اللَّيْلِ إِلَى قَوْلِهِ ذِكْرَى لِلذَّاكِرِينَ". قَالَ أَبُو الْيَسَرِ فَأَتَيْتُهُ فَقَرَأَهَا عَلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ أَصْحَابُهُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَلِهَذَا خَاصَّةً أَمْ لِلنَّاسِ عَامَّةً؟ قَالَ: بَلْ لِلنَّاسِ عَامَّةً. **سنن الترمذي**، كتاب: تفسير القرآن عن رسول الله، باب: ومن سورة هود. قَالَ أَبُو عِيسَى: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ غَرِيبٌ.

[2] عن عَائِشَةَ وَأُمِّ سَلَمَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يُدْرِكُهُ الْفَجْرُ وَهُوَ جُنُبٌ مِنْ أَهْلِهِ ثُمَّ يَغْتَسِلُ وَيَصُومُ. **صحيح البخاري**، كتاب: الصوم، باب: الصائم يصبح جنبا.

[3] عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "إِذَا جَلَسَ بَيْنَ شُعَبِهَا الأَرْبَعِ ثُمَّ جَهَدَهَا فَقَدْ وَجَبَ الْغَسْلُ." **صحيح البخاري**، كتاب: الغسل، باب: إذا التقى الختانان.

لفظ الإمام مالك: عَنْ مَالِك عَنْ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ وَعُثْمَانَ بْنَ عَفَّانَ وَعَائِشَةَ زَوْجَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانُوا يَقُولُونَ إِذَا مَسَّ الْخِتَانُ الْخِتَانَ فَقَدْ وَجَبَ الْغُسْلُ، **موطأ الإمام مالك**، كتاب: الطهارة، باب: واجب الغسل إذا التقى الختانان.

[4] عَنْ أَبِي قِلابَةَ قَالَ: حَدَّثَنَا مَالِكٌ أَتَيْنَا إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَنَحْنُ شَبَبَةٌ مُتَقَارِبُونَ، فَأَقَمْنَا عِنْدَهُ عِشْرِينَ يَوْمًا وَلَيْلَةً، وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَحِيمًا رَفِيقًا، فَلَمَّا ظَنَّ أَنَّا قَدْ اشْتَهَيْنَا أَهْلَنَا أَوْ قَدْ اشْتَقْنَا سَأَلَنَا عَمَّنْ تَرَكْنَا بَعْدَنَا فَأَخْبَرْنَاهُ، قَالَ: ارْجِعُوا إِلَى أَهْلِيكُمْ فَأَقِيمُوا فِيهِمْ وَعَلِّمُوهُمْ وَمُرُوهُمْ، وَذَكَرَ أَشْيَاءَ أَحْفَظُهَا أَوْ لا أَحْفَظُهَا، وَصَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي، فَإِذَا حَضَرَتْ الصَّلَاةُ فَلْيُؤَذِّنْ لَكُمْ أَحَدُكُمْ، وَلْيَؤُمَّكُمْ أَكْبَرُكُمْ." **صحيح البخاري**، كتاب: الأذان، باب: الأذان للمسافر إذا كانوا جماعة ...

[5] هذا لفظ البيهقي في سننه الكبرى؛ أما لفظ مسلم وغيره فهو: "عَنْ ابْنِ جُرَيْجٍ أَخْبَرَنِي أَبُو الزُّبَيْرِ أَنَّهُ سَمِعَ جَابِرًا يَقُولُ: رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَرْمِي عَلَى رَاحِلَتِهِ يَوْمَ النَّحْرِ وَيَقُولُ: لِتَأْخُذُوا مَنَاسِكَكُمْ فَإِنِّي لا أَدْرِي لَعَلِّي لا أَحُجُّ بَعْدَ حَجَّتِي

المسألة العاشرة

الأدلة الشرعية ضربان:

أحدهما: الأدلة التي تكون على طريقة البرهان العقلي، وهذه الأدلة يُستدلُّ بها على من يتبع الإسلام وعلى من يخالفه ويرفضه؛ لأنه أمر معلوم عند من له عقل. وفي استدلال القرآن به تعليم للأمة كيف يستدلون على المخالفين، وهو في أول الأمر موضوع لذلك. ويدخل في هذا النوع جميع البراهين العقلية وما جرى مجراها، كقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (الأنبياء: ٢٢)، وقوله: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ ۗ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ﴾ (النحل: ١٠٣) وقوله: ﴿أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم ۚ﴾ (يس: ٨١)، وقوله: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ۖ هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَفْعَلُ مِن ذَٰلِكُم مِّن شَىْءٍ ۚ﴾ (الروم: ٤٠).

والثاني: الأدلة الدالة على الأحكام التكليفية، كدلالة الأوامر والنواهي على الطلب من المكلّف، ودلالة ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى ۖ﴾ (البقرة: ١٧٨)، ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ (البقرة: ١٨٣). وهذه الأدلة مبنيّة على التّسليم بدين الإسلام والانقياد له؛ فهذه النصوص وأمثالها لم توضع وَضْع البراهين، ولا أُتِيَ بها في محلّ استدلال، بل جِيء بها قضايا يُعمل بمقتضاها مُسَلَّمة مُتَلقَّاة بالقبول؛ وإنما برهانها في الحقيقة المعجزة الدالة على صدق الرسول الآتي بها. فإذا ثبت برهان المعجزة ثبت الصدق، وإذا ثبت الصدق ثبت التكليف على المكلَّف.

فالعالمُ إذا استدلّ بالضرب الأول أخذ الدليل انشائيا كأنه هو واضعُه، وإذا استدلّ بالضرب الثاني أخذه معنًى مُسَلَّما لفهم مقتضاه إلزاما

هَذِهِ." **صحيح مسلم**، كباب: الحج، باب: استحباب رمي جمرة العقبة يوم النحر راكبا وبيان قوله صلى الله عليه وسلم لتأخذوا مناسككم.

والتزاما. فإذا أُطلق لفظ الدليل على الضربين فهو إطلاق بنوع من اشتراك اللفظ، لأن الدليل بالمعنى الأول خلافه بالمعنى الثاني، فهو بالمعنى الأول جارٍ على الاصطلاح المشهور عند العلماء، وبالمعنى الثاني نتيجة انتجتها المعجزة فصارت قولا مقبولا فقط.

المسألة الحادية عشرة

إذا كان الدليل في حقيقته في اللفظ لم يُستدلّ به على المعنى المجازي إلا على القول بتعميم اللفظ المشترك،[1] ولا يصح ذلك التعميم (استعمال اللفظ في الحقيقة والمجاز في وقت واحد) إلا بشرط أن يكون ذلك المعنى مستعملا عند العرب في مثل ذلك اللفظ.

ومثال ما توفّر فيه الشرط (كونه مستعملا عند العرب في المعنيين الحقيقي والمجازي) "الحي" و"الميت" في قوله تعالى: ﴿ يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ ﴾ (يونس: ٣١)، فذهب جماعة إلى أن المراد بالحياة والموت ما هو حقيقي، كإخراج الإنسان الحي من النطفة الميتة وبالعكس، وأشباه ذلك مما يرجع إلى معناه. وذهب قوم إلى تفسير الآية بالموت والحياة المجازيين المستعملين في مثل قوله تعالى: ﴿ أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ ﴾ (الأنعام: ١٢٢). وربما ادعى قوم أن الجميع مُرادٌ بناء على القول بتعميم اللفظ المشترك، واستعمال اللفظ في حقيقته ومجازه، ولهذا الأصل أمثلة كثيرة.

ومثال ما تخلّف فيه الشرط قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا۟ مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِى سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا۟ ﴾ (النساء: ٤٣)، فالمفسرون هنا على أن المراد بالسُّكر ما هو الحقيقة، أو سُكْرُ النوم وهو

---

[1] قال الحنفية وبعض الشافعية وبعض المعتزلة: لا يُستعمل اللفظ في الحقيقة والمجاز مقصودين معا بالحكم، وأجازه الشافعية والقاضي وبعض المعتزلة مطلقا، إلا إذا لم يمكن الجمع، كافعل أمرا وتهديدا؛ لأن الأمر يقتضي الإيجاب، والنهي يقتضي الترك، فلا يصح اجتماعهما. وقال الغزالي وأبو الحسين إنما يجوز عقلا لا لغة، إلا في غير المفرد من المثنى والمجموع فيجوز لغة أيضا، فيكون حينئذ كل لفظ مستعملا في معنى. (عبد الله دراز)

مجازٌ فيه مستعمل، وأن الجنابة والغسل منها على الحقيقة اللغوية. فلو فُسِّر على أن السُّكر هو سُكْر الغفلة والشهوة وحبّ الدنيا المانع من قبول العبادة في اعتبار التقوى كما منع سُكْر الشراب من الجواز في صلب الفقه، وأن الجنابة المراد بها التضمُّخ بدنس الذنوب، والاغتسال هو التوبة، لكان هذا التفسير غير مُعتبر؛ لأن العرب لم تستعمل مثله في مثل هذا الموضع، ولا عهد لها به، لأنها لا تفهم من الجنابة والاغتسال إلا الحقيقة.

ولهذا المعنى تقرير في موضعه من هذا الكتاب والحمد لله.

المسألة الثانية عشرة

كلّ دليل شرعي لا يخلو أن يكون معمولا به في السلف المتقدمين دائما أو أكثريا، أو لا يكون معمولا به إلا قليلا أو في وقت ما، أو لا يثبت به عمل. فهذه ثلاثة أقسام.

القسم الأول

أن يكون معمولا به دائما أو أكثريا فلا إشكال في الاستدلال به، ولا في العمل على وفقه، وهي السّنة المتّبعة، والطريق المستقيم، كان الدليل مما يقتضي إيجابا أو ندبا أو غير ذلك من الأحكام.

القسم الثاني

أن لا يقع العمل به إلا قليلا، أو في وقت من الأوقات أو حال من الأحوال، ووقع إيثارُ غيره والعملُ به فيما عدا ذلك القليل، أو كان العمل به أكثريا. فذلك الغير هو السّنة المتَّبعة والطريق السابلة. وأما ما لم يقع العمل عليه إلا قليلا فيجب التّثبُّت فيه وفي العمل على وفقه، والمثابرة على ما هو الأعم والأكثر؛ فإن إدامة الأولين للعمل على مخالفة هذا الأقل إما أن يكون لمعنى شرعي أو لغير معنى شرعي. وباطل أن يكون لغير معنى شرعي. فلا بد أن يكون لمعنى شرعي تحرّوا العمل به. وإذا كان كذلك فقد صار العمل على وفق القليل كالمعارض للمعنى الذي تحرّوا العمل على وفقه، وإن لم يكن معارضا في الحقيقة. فلا بد من تحرّي ما تحرّوا،

وموافقة ما داوموا عليه. وأيضا فإنه وإن فُرِضَ أن هذا المنقول الذي قلّ العمل به مع ما كَثُر العملُ به يقتضيان التخيير، فعملهم إذا حُقِّق النظرُ فيه لا يقتضي مُطلق التخيير، بل اقتضى أن ما داوموا عليه هو الأولى في الجملة، وإن كان العمل الواقع على وفق الآخر لا حرج فيه. وفضلا عن هذا فقد ذكر أهل الأصول أن قضايا الأعيان لا تكون بمجرّدها حُجّة ما لم يعضِّدها دليل آخر؛ لاحتمالها في أنفسها، وإمكان أن لا تكون مخالفة لما عليه العمل المستمر.

ولهذا القسم أمثلة كثيرة، ولكنها على ضربين:

الضرب الأول: أن يتبيّن فيه للعمل القليل وجهٌ يصلحُ أن يكون سببا للقِلَّة، حتى إذا عُدمَ السبب عُدمَ المُسَبَّب. وله مواضع؛ كوقوعه بيانا لحدود حُدّت، أو أوقات عُيِّنَت، أو نحو ذلك. كما جاء في حديث إمامة جبريل بالنبي يومين، وبيان رسول الله لمن سأله عن وقت الصلاة، فقال: "صلّ معنا هذين اليومين"،[1] فصلاته في اليوم الثاني في أواخر الأوقات وقع موقع البيان لآخر وقت الاختياري الذي لا يُتَعَدّى، ثم لم يزل مثابرا على أوائل الأوقات إلا عند عارض، كالإبراد في شدة الحرّ، والجمع بين الصلاتين في السفر، وأشباه ذلك. وكذلك قوله: "مَنْ أَدْرَكَ مِنْ الصُّبْحِ رَكْعَةً قَبْلَ أَنْ تَطْلُعَ الشَّمْسُ فَقَدْ أَدْرَكَ الصُّبْحَ، وَمَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مِنْ الْعَصْرِ

[1] هذا لفظ ابن ماجه في سننه، أما لفظ مسلم فهو: " أَنَّ رَجُلا سَأَلَ النبي صلى الله عليه وسلم عَنْ وَقْتِ الصَّلاةِ فَقَالَ لَهُ: صَلِّ مَعَنَا هَذَيْنِ يَعْنِي الْيَوْمَيْنِ، فَلَمَّا زَالَتْ الشَّمْسُ أَمَرَ بِلالا فَأَذَّنَ، ثُمَّ أَمَرَهُ فَأَقَامَ الظُّهْرَ، ثُمَّ أَمَرَهُ فَأَقَامَ الْعَصْرَ وَالشَّمْسُ مُرْتَفِعَةٌ بَيْضَاءُ نَقِيَّةٌ، ثُمَّ أَمَرَهُ فَأَقَامَ الْمَغْرِبَ حِينَ غَابَتْ الشَّمْسُ، ثُمَّ أَمَرَهُ فَأَقَامَ الْعِشَاءَ حِينَ غَابَ الشَّفَقُ، ثُمَّ أَمَرَهُ فَأَقَامَ الْفَجْرَ حِينَ طَلَعَ الْفَجْرُ. فَلَمَّا أَنْ كَانَ الْيَوْمُ الثَّانِي أَمَرَهُ فَأَبْرَدَ بِالظُّهْرِ، فَأَبْرَدَ بِهَا فَأَنْعَمَ أَنْ يُبْرِدَ بِهَا، وَصَلَّى الْعَصْرَ وَالشَّمْسُ مُرْتَفِعَةٌ أَخَّرَهَا فَوْقَ الَّذِي كَانَ، وَصَلَّى الْمَغْرِبَ قَبْلَ أَنْ يَغِيبَ الشَّفَقُ، وَصَلَّى الْعِشَاءَ بَعْدَمَا ذَهَبَ ثُلُثُ اللَّيْلِ، وَصَلَّى الْفَجْرَ فَأَسْفَرَ بِهَا، ثُمَّ قَالَ: أَيْنَ السَّائِلُ عَنْ وَقْتِ الصَّلاةِ؟ فَقَالَ الرَّجُلُ: أَنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ. قَالَ: وَقْتُ صَلاتِكُمْ بَيْنَ مَا رَأَيْتُمْ." **صحيح مسلم**، كتاب: المساجد ومواضع الصلاة، باب أوقات الصلوات الخمس.

قَبْلَ أَنْ تَغْرُبَ الشَّمْسُ فَقَدْ أَدْرَكَ الْعَصْرَ"،[1] بيان لأوقات الأعذار لا مطلقا، فلذلك لم يقع العمل عليه في حال الاختيار. وبه أيضا يُفهم وجهُ إنكار أبي مسعود الأنصاري على المغيرة بن شعبة تأخير الصلاة إلى آخر وقتها، وإنكار عروة بن الزبير على عمر بن عبد العزيز كذلك، واحتجاج عروة بحديث عائشة أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يُصَلِّي الْعَصْرَ وَالشَّمْسُ فِي حُجْرَتِهَا قَبْلَ أَنْ تَظْهَرَ.[2] ولفظ "كان" فعل يقتضي الكثرة بحسب العرف، فكأنه احتجّ عليه في مخالفة ما داوم عليه النبي صلى الله عليه وسلم.

وكما جاء في قيام رسول الله في رمضان في المسجد ثم تركِ ذلك مخافة أن يعمل به الناس فيُفْرَض عليهم، ولم يعد إلى ذلك هو ولا أبو بكر، حتى جاءت خلافة عمر بن الخطاب فعمل بذلك لزوال علة الإيجاب. ثم نبّه على أنّ القيام في آخر الليل أفضل من ذلك؛ فلأجل ذلك كان كبار السلف من الصحابة والتابعين ينصرفون بعد صلاة العشاء إلى بيوتهم ولا يقومون مع الإمام، واستحبَّه مالك لمن قدر عليه.

وإلى هذا الأصل ردّت عائشةُ ترك رسول الله الإدامة على صلاة الضحى، فعملت بالمداومة عليها لزوال العلة بموته، وقالت: مَا رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي سُبْحَةَ الضُّحَى قَطُّ وَإِنِّي لأُسَبِّحُهَا، وَإِنْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَيَدَعُ الْعَمَلَ وَهُوَ يُحِبُّ أَنْ يَعْمَلَ بِهِ خَشْيَةَ أَنْ يَعْمَلَ بِهِ النَّاسُ فَيُفْرَضَ عَلَيْهِمْ.[3] فإذا بنينا على ما فهمت من ترك رسول الله للمداومة على الضحى فلا حرج على من داوم عليها.

والحكم الذي ينبغي في هذا النوع الموافقة للعمل الغالب كائنا ما كان، وترك القليل، أو تقليله حسبما فعلوه. أما فيما كان تعريفا بحدٍّ وما أشبهه فقد استمر العمل الأول (العمل في زمن النبوة) على ما هو الأولى (فعل الصلاة في أول وقتها مثلا بالنسبة لبيان حد وقت الصلاة)، فكذلك

---

[1] **صحيح البخاري**، كتاب: مواقيت الصلاة، باب: من أدرك من الفجر ركعة.
[2] **صحيح البخاري**، كتاب: مواقيت الصلاة، باب: "مواقيت الصلاة وفضلها..."
[3] **صحيح مسلم**، كتاب: صلاة المسافرين وقصرها، باب: "استحباب صلاة الضحى"

يكون العمل بالنسبة إلى ما جاء بَعْدُ موافقة له صلى الله عليه وسلم على ذلك. وكذلك الأمر بالنسبة لما ورد لأسباب أخرى. ويظهر لك بالنظر في الأمثلة المذكورة.

فقيام رسول الله صلى الله عليه وسلم في رمضان في المسجد ثم تركه بإطلاق مخافة التشريع يوجد مثله بعد موته، وذلك بالنسبة إلى الأئمة والعلماء والفضلاء المقتدى بهم؛ فإن هؤلاء منتصبُون لأن يُقتَدى بهم فيما يفعلون، فيوشك أن يعتقد الجاهل بالفعل إذا رأى العالم مداوما عليه أنه واجب، وسدّ الذرائع مطلوبٌ مشروعٌ وهو أصل من الأصول القطعية في الشرع. إلا أن يعمل به الصحابة كما في قيام رمضان فلا بأس، وسُنَّتهم ماضية، وقد حفظ الله فيها هذا المحظور الذي هو ظنُّ الوجوب، مع أنهم لم يجتمعوا على إعماله والمداومة عليه إلاّ وهم يرون أن القيام في البيوت أفضل، ويتحرونه أيضا، فكان على قولهم وعملهم القيام في البيوت أولى. ولذلك جعل بعض الفقهاء القيام في المساجد أولى لمن لم يستظهر القرآن، أو لمن لا يقوى إلا بالتأسّي، فكانت أولويته لعذر كالرخصة، ومنهم من يطلق القول بأن البيوت أولى. فعلى كلّ تقدير ما داوم عليه النبيّ صلى الله عليه وسلم هو المُقدَّم، وما رآه السلف الصالح فسنّة أيضا، ولذلك يقول بعضهم لا ينبغي تعطيل المساجد عنها جملة لأنها مخالفة لما استمر عليه العمل في الصحابة.

وأما صلاة الضحى فشهادة عائشة بأنها لم تر رسول الله صلى الله عليه وسلم يصليها قط دليل على قلّة عمله بها، ثم الصحابة لم يُنقل عنهم عمومُ العمل بها، وإنما داوم من دوام عليها منهم في أماكن لا يراهم فيها العوام كالبيوت، عملا بقاعدة الدوام على الأعمال، ولأن عائشة فهمت أنه لولا خوف الإيجاب لداوم عليها صلى الله عليه وسلم. وهذا أيضا موجود في عمل المُقتدى بهم، إلا أنّ ضميمة إخفائها يصدُّ عن الاقتداء.

الضرب الثاني: ما كان على خلاف الضرب الأول، وهو على وجوه:

1. أن يكون محتملا في نفسه فيختلفوا فيه بحسب ما يقوى عند المجتهد فيه، أو يُختَلَف في أصله. والذي هو أبرأ للعُهدة وأبلغُ في الاحتياط

تركُه والعمل على وفق الأعم الأغلب. كقيام الرجل للرجل إكراما له وتعظيما، فإن العمل المتّصل تركُه، فقد كانوا لا يقومون لرسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أقبل عليهم، وكان يجلس حيث ينتهي به المجلس، ولم يُنقل عن الصحابة عملٌ مستمرٌّ، ولو كان لنُقل، حتى روي عن عمر بن عبد العزيز أنه لمّا استُخْلِف قاموا له في المجلس، فقال: إن تقوموا نقم، وإن تقعدوا نقعد، وإنما يقوم الناس لرب العالمين. فقيامه صلى الله عليه وسلم لجعفر ابن عمه،[1] وقوله: "قوموا إلى سيِّدكم"[2] إن حملناه على ظاهره فالأولى خلافُه لما تقدّم، وإن نظرنا فيه وجدناه محتملا أن يكون القيام على وجه الاحترام والتعظيم، أو على وجه آخر من المبادرة إلى اللقاء لشوق يجده القائم للمقوم له، أو ليفسح له في المجلس حتى يجد موضعا للقعود، أو للإعانة على معنى من المعاني، أو لغير ذلك مما يُحتَمَل، وإذا احتملَ الموضعُ طَلَبْنَا بالوقوف مع العمل المستمر؛ لإمكان أن يكون هذا العمل القليل في حقيقته غير معارض لذلك العمل المستمر. فنحن في اتّباع العمل المستمر على بيِّنة وبراءة ذمّة باتفاق، وإن رجعنا إلى هذا المحتمل لم نجد فيه مع المعارض الأقوى وجهًا للتمسّك إلا من باب التمسّك بمجرّد الظاهر، وذلك لا يقوى قوةَ مُعارضِه.

ومن ذلك تقبيل اليد إن فرضنا أو سلّمنا صحّة ما رُوي فيه، فإنه لم يقع تقبيل يد رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا نادرا، ثم لم يستمر فيه عملٌ إلاّ الترّك من الصحابة والتابعين، فدلّ على مرجوحيته.

---

[1] عن جابر رضي الله عنه قال: لما قدم رسول الله من خيبر قدم جعفر رضي الله عنه من الحبشة تلقّاه رسول الله صلى الله عليه وسلم فقبّل جبهته ثم قال: "والله ما أدري بأيهما أنا أفرح بفتح خيبر أم بقدوم جعفر." **المستدرك على الصحيحين**، كتاب: معرفة الصحابة رضي الله عنهم، باب: ذكر مناقب جعفر بن أبي طالب بن عبد المطلب.

[2] عَنْ أَبِي سَعِيدٍ أَنَّ أَهْلَ قُرَيْظَةَ نَزَلُوا عَلَى حُكْمِ سَعْدٍ، فَأَرْسَلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَيْهِ فَجَاءَ فَقَالَ: قُومُوا إِلَى سَيِّدِكُمْ أَوْ قَالَ خَيْرِكُمْ، فَقَعَدَ عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: هَؤُلَاءِ نَزَلُوا عَلَى حُكْمِكَ، قَالَ: فَإِنِّي أَحْكُمُ أَنْ تُقْتَلَ مُقَاتِلَتُهُمْ وَتُسْبَى ذَرَارِيُّهُمْ، فَقَالَ: لَقَدْ حَكَمْتَ بِمَا حَكَمَ بِهِ الْمَلِكُ." **صحيح البخاري**، كتاب: الإستئذان، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم قوموا إلى سيدكم.

ومن ذلك سجود الشكر إن فرضنا ثبوته عن النبي صلى الله عليه وسلم، فإنه لم يداوم عليه مع كثرة البشائر التي توالت عليه والنعم التي أفرغت عليه إفراغا، فلم يُنقل عنه مواظبة على ذلك، ولا جاء عن عامة الصحابة منه شيء إلا في النّدرة مثل كعب بن مالك إذْ نزلت توبته، فكان العمل على وفقه تركًا للعمل على وفق العامة منهم.

ومن هذا المكان يُتَطَلَّع إلى قصد مالك رحمه الله في جعله العمل مقدما على الأحاديث؛ إذ كان إنما يراعي كلّ المراعاة العمل المستمر والأكثر، ويترك ما سوى ذلك وإن جاء فيه أحاديث. وكان ممن أدرك التابعين وراقب أعمالهم، وكان العمل المستمر فيهم مأخوذا عن العمل المستمر في الصحابة، ولم يكن مستمرا فيهم إلا وهو مستمر في عمل رسول الله صلى الله عليه وسلم أو في قوة المستمر. وقد سأله أبو يوسف عن الأذان، فقال مالك: وما حاجتك إلى ذلك؟ فعَجَبًا من فقيه يسأل عن الأذان. ثم قال له مالك: وكيف الأذان عندكم؟ فذكر مذهبهم فيه. فقال: من أين لكم هذا؟ فذكر له أن بلالا لمّا قدم الشام سألوه أن يؤذِّن لهم فأذّن لهم كما ذكر عنهم. فقال له مالك: ما أدري ما أذان يوم؟ وما صلاة يوم؟ هذا مؤذّن رسول الله صلى الله عليه وسلم وولده من بعده يؤذنون في حياته، وعند قبره، وبحضرة الخلفاء الراشدين بعده. فأشار مالك إلى أن ما جرى عليه العمل وثبت مستمرا أثبت في الاتباع وأولى أن يُرجَع إليه.

2. أن يكون هذا القليل خاصّا بزمانه، أو بصاحبه الذي عمل به، أو خاصا بحال من الأحوال، فلا يكون فيه حجة على العمل به في غير ما تقيَّد به، كما قالوا في مسحه عليه الصلاة والسلام على ناصيته وعلى العمامة في الوضوء إنه كان به مرض، وكذلك نهيه عليه الصلاة والسلام عن ادخار لحوم الأضاحي بعد ثلاث، بناء على أن إذنه بعد ذلك لم يكن نسخا، وهو قوله: "إنما نهيتكم لأجل الدافة".[1]

---

[1] عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ وَاقِدٍ قَالَ: نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ أَكْلِ لُحُومِ الضَّحَايَا بَعْدَ ثَلَاثٍ. قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي بَكْرٍ: فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِعَمْرَةَ فَقَالَتْ: صَدَقَ. سَمِعْتُ عَائِشَةَ تَقُولُ: دَفَّ أَهْلُ أَبْيَاتٍ مِنْ أَهْلِ الْبَادِيَةِ حَضْرَةَ الْأَضْحَى زَمَنَ رَسُولِ

3. أن يكون مما فُعل فلتة فسكت عنه النبي صلى الله عليه وسلم مع علمه به، ثم بعد ذلك لا يفعله ذلك الصحابي ولا غيره، ولا يشرعه النبي صلى الله عليه وسلم ولا يأذن فيه ابتداء لأحد، فلا يجب أن يكون تقريره عليه إذنا له ولغيره؛ كما في قصة الرجل الذي بعثه النبي عليه الصلاة والسلام في أمر فعمل فيه،[1] ثم رأى أن قد خان الله ورسوله، فربط نفسه بسارية من سواري المسجد، وحلف أن لا يَحُلَّه إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال عليه الصلاة والسلام: "أما إنه لو جاءني لاستغفرت له"،[2] وتركه كذلك حتى حكم الله فيه. فهذا وأمثاله لا يقتضي أصل المشروعية ابتداء ولا دواما. أما الابتداء فلم يكن فعله ذلك بإذن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأما دواما فإنه إنما تركه حتى يحكم الله فيه، وهذا خاص بزمانه؛ إذْ لا وصول إلى ذلك إلا بالوحي، وقد انقطع بعده فلا يصح الإبقاء على ذلك لغيره حتى ينظر الحكم فيه. وأيضا فإنه لم يؤثر عن ذلك الرجل ولا عن غيره أنه فعل مثل فعله لا في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا فيما بعده. فإذا العمل بمثله أشدُّ غررا؛ إذ لم يكن قبله تشريع يشهد له، ولو كان قبله تشريع لكان استمرار العمل بخلافه كافيا في مرجوحيته.

4. أن يكون عُمِل به قليلا ثم نُسِخ، فتُرِك العملُ به جملة، فلا يكون

اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ادَّخِرُوا ثَلَاثًا ثُمَّ تَصَدَّقُوا بِمَا بَقِيَ. فَلَمَّا كَانَ بَعْدَ ذَلِكَ قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ النَّاسَ يَتَّخِذُونَ الْأَسْقِيَةَ مِنْ ضَحَايَاهُمْ، وَيَجْمُلُونَ مِنْهَا الْوَدَكَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: وَمَا ذَاكَ؟ قَالُوا: نَهَيْتَ أَنْ تُؤْكَلَ لُحُومُ الضَّحَايَا بَعْدَ ثَلَاثٍ، فَقَالَ: "إِنَّمَا نَهَيْتُكُمْ مِنْ أَجْلِ الدَّافَّةِ الَّتِي دَفَّتْ، فَكُلُوا وَادَّخِرُوا وَتَصَدَّقُوا." **صحيح مسلم**، كتاب: الأضاحي، باب: بيان ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث في أول الإسلام وبيان نسخه وإباحته إلى متى شاء.

[1] هو أبو لبابة الأنصاري في قصة بني قريظة، لما استشاروه أن ينزلوا على حكمه صلى الله عليه وسلم، فقال لهم: نعم، وأشار بيده إلى حلقه، يعني الذبح. وورد في **مصنف عبد الرزاق** أن القصة في تأخّره عن غزوة تبوك.

[2] **دلائل النبوة للبيهقي**، باب مرجع النبي صلى الله عليه وسلم من الأحزاب ومخرجه إلى بني قريظة ومحاصرته إياهم.

حُجة بإطلاق، فكان من الواجب في مثله الوقوف مع الأمر العام. ومثاله حديث الصيام عن الميت فإنه لم يُنقل استمرارُ عملٍ به ولا كثرة؛ فإن غالب الرواية فيه دائرة على عائشة وابن عباس، وهما أول من خالفاه. فروي عن عائشة أنها سُئلت عن امرأة ماتت وعليها صوم، فقالت: أطعموا عنها، وعن ابن عباس أنه قال: لا يصوم أحد عن أحد. قال مالك: ولم أسمع أن أحدا من أصحاب رسول الله ولا من التابعين بالمدينة أمروا أحدا أن يصوم عن أحد ولا يصلي أحد عن أحد، وإنما يفعل ذلك كل أحد عن نفسه. فهذا إخبار بترك العمل دائما في معظم الصحابة ومن يليهم وهو الذي عوّل عليه في المسألة، كما أنه عوّل عليه في جملة عمله.

وثَمّ أقسام أُخَر يُستدلّ على الحكم فيها بما تقدم ذكره.

وبسبب ذلك ينبغي للعامل أن يتحرّى العمل على وفق الأولين، فلا يسامح نفسه في العمل بالقليل إلا قليلا وعند الحاجة ومسّ الضرورة، إن اقتضى العمل بذلك القليل معنى التخيير، ولم يَخَفْ أن يكون ذلك القليل قد نُسِخ، أو أن يكون دليله غير صحيح، أو احتمال أن لا ينهض به دليله أن يكون حجة، أو ما أشبه ذلك. أمّا لو عمل بالقليل دائما للزمه أمور؛ أحدها: المخالفة للأولين في تركهم الدوام عليها، وفي مخالفة السلف الأولين ما فيها، والثاني: استلزام ترك ما داوموا عليه، إذْ الفرضُ أنهم داوموا على خلاف هذه الآثار، فإدامة العمل على موافقة ما لم يداوموا عليه مخالفة لما داوموا عليه، والثالث: أن ذلك ذريعة إلى اندراس أعلام ما داوموا عليه، واشتهار ما خالفه؛ إذْ الاقتداء بالأفعال أبلغ من الاقتداء بالأقوال، فإذا وقع ذلك ممن يُقتدى به كان أشدّ.

الحذر الحذر من مخالفة الأولين! فلو كان ثم فضل ما لكان الأولون أحق به. والله المستعان.

القسم الثالث

أن لا يثبت عن الأولين أنهم عملوا به على حال، فهو أشد مما قبله؛ والأدلة المتقدمة جارية هنا بالأولى. وما توهّمه المتأخرون من أنه دليل على

ما زعموا ليس بدليل عليه ألبتة؛ إذ لو كان دليلا عليه لم يعزب عن فهم الصحابة والتابعين ثم يفهمه هؤلاء. فما كانوا عليه من فعل أو ترك فهو السنة والأمر المعتبر، وهو الهدى، وليس ثم إلا صواب أو خطأ، فكل من خالف السلف الأولين فهو على خطأ. وهذا كافٍ. والحديث الضعيف الذي لا يعمل العلماء بمثله جار هذا المجرى.

ومن هنالك لم يسمع أهل السنة دعوى الرافضة أن النبي صلى الله عليه وسلم نص على علي أنه الخليفة بعده، لأن عمل كافة الصحابة على خلافه دليل على بطلانه أو عدم اعتباره، لأن الصحابة لا تجتمع على خطأ.

وكثيرا ما تجد أهل البدع والضلالة يستدلون بالكتاب والسنة، يحملونهما مذاهبهم، ويغبرون بمشتبهاتهما في وجوه العامة، ويظنون أنهم على شيء. ومن أمثلته استدلال كل من اخترع بدعة أو استحسن محدثة لم تكن في السلف الصالح بأن السلف اخترعوا أشياء لم تكن في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ ككتب المصحف، وتصنيف الكتب، وتدوين الدواوين، وتضمين الصناع، وسائر ما ذكر الأصوليون في أصل المصالح المرسلة. فخلطوا وغلطوا، واتبعوا ما تشابه من الشريعة ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويلها، وهو كله خطأ على الدين، واتباع لسبيل الملحدين. فإن هؤلاء الذين أدركوا هذه المدارك، وعبروا على هذه المسالك، إما أن يكونوا قد أدركوا من فهم الشريعة ما لم يفهمه الأولون، أو حادوا عن فهمها، وهذا الأخير هو الصواب؛ إذ المتقدمون من السلف الصالح هم كانوا على الصراط المستقيم، ولم يفهموا من الأدلة المذكورة وما أشبهها إلا ما كانوا عليه، وهذه المحدثات لم تكن فيهم ولا عملوا بها، فدل على أن تلك الأدلة لم تتضمن هذه المعاني المخترعة بحال.

فإن زعم زاعم أن ما انتحله من ذلك إنما هو من قبيل المسكوت عنه في الأولين، وإذا كان مسكوتا عنه ووُجِد له في الأدلة مساغ فلا مخالفة، إنما المخالفة أن يعاند ما نُقل عنهم بضده، وهو البدعة المنكرة. قيل له: بل هو مخالف، لأن ما سُكت عنه في الشريعة على وجهين:

أحدهما: أن تكون مَظِنَّة العملِ به موجودة في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يُشرع له أمر زائد على ما مضى فيه، فلا سبيل إلى مخالفته؛ لأن تركهم لما عمل به هؤلاء مضاد له، فمن استلحقه صار مخالفا للسنّة، حسبما تبيّن في كتاب المقاصد.

والثاني: أن لا توجد مظِنّة العمل به في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، ثم توجد بعد ذلك فيشرع له أمر زائد يلائم تصرفات الشرع في مثله، وهي المصالح المرسلة، وهي من أصول الشريعة المبني عليها؛ إذ هي راجعة إلى أدلة الشرع حسبما تبيّن في علم الأصول، فلا يصحّ إدخال ذلك تحت جنس البدع. وأيضا فالمصالح المرسلة ـ عند القائل بها ـ لا تدخل في التعبدات ألبتة، وإنما هي راجعة إلى حفظ أصل الملة، وحياطة أهلها في تصرفاتهم العادية. ولذلك تجد مالكا ـ وهو المسترسل في القول بالمصالح المرسلة ـ مُشدِّدا في العبادات أن لا تقع إلا على ما كانت عليه في الأولين، فلذلك نهى عن أشياء وكره أشياء، وإن كان إطلاق الأدلة لا ينفيها، بناءً منه على أنها تقيّدت مُطلقَاتُها بالعمل، فلا مزيد عليه. وقد تمهّد أيضا في الأصول أن المطلق إذا وقع العمل به على وجه لم يكن حجة في غيره.

فالحاصل أن الأمر أو الإذن إذا وقع على أمر له دليل مطلق، فرأيت الأولين قد عُنوا به على وجه واستمرّ عليه عملهم، فلا حجة فيه على العمل على وجه آخر، بل هو مفتقر إلى دليل يتبعه في إعمال ذلك الوجه. فإذًا ليس ما انتحل هذا المخالف العملَ به من قبيل المسكوت عنه، ولا من قبيل ما أصله المصالح المرسلة، فلم يبق إذًا أن يكون إلا من قبيل المعارض لما مضى عليه عمل الأقدمين، وكفى بذلك مزلّة قدم.

وأعلم أن المخالفة لعمل الأولين فيما تقدم ليست على رتبة واحدة، بل فيها ما هو خفيف، ومنها ما هو شديد. والمخالف على ضربين؛ **أحدهما**: أن يكون من أهل الاجتهاد، وهو إما أن يبلغ في اجتهاده غاية الوُسْع أوْ لا. فإن بلغ باجتهاده غاية وُسْعه فلا حرج عليه، وهو مأجور على كل حال. وأما إن لم

يعط الاجتهاد حقّه وقصّر فيه فهو آثم حسبما بيّنه أهل الأصول. **والثاني**: أن لا يكون من أهل الاجتهاد، وإنما أدخل نفسه فيه غلطا أو مغالطة، إذْ لم يشهد له بالاستحقاق أهل الرتبة، ولا رأوه أهلا للدخول معهم. فهذا مذموم. وقلما تقع المخالفة لعمل المتقدمين إلا من أهل هذا القسم، لأن المجتهدين . وإن اختلفوا في الأمر العام في المسائل التي اختلفوا فيها. لا يختلفون إلا فيما اختلف فيه الأولون، أو فى مسألة موارد الظنون لا ذِكْرَ لهم فيها.

واعلم أن موافقة عمل الأولين فيها الكثير من أوجه الرُّجحان؛ فإن موافقته شاهدٌ للدليل الذي استدلّ به، ومصدّق له على نحو ما يصدّقه الإجماع فإنه نوع من الإجماع فعليٌّ، بخلاف ما إذا خالفه، فإن المخالفة موهنة له أو مكذِّبة. وأيضا فإن اتباع طريق الأولين في العمل بالدليل يُخلِّصه من شوائب الاحتمالات المُقدَّرة التي تُضعِّفه؛ لأن المجتهد عندما ينظر في دليل على مسألة يحتاج إلى البحث عن أمور كثيرة لا يستقيم إعمال الدليل دونها، والنظر في أعمال المتقدمين قاطع لاحتمالاتها حتما، ومُعيِّن لناسخها من منسوخها، ومبيِّنٌ لمُجْملها، إلى غير ذلك، فهو عون في سلوك سبيل الاجتهاد عظيم، ولذلك اعتمده مالك بن أنس ومن قال بقوله. وأيضا فإن ظواهر الأدلة إذا اعتُبرت من غير اعتماد على الأولين فيها مؤدية إلى التعارض والاختلاف وهو مُشَاهَدٌ معنًى، ولأن تعارض الظواهر كثير مع القطع بأن الشريعة لا اختلاف فيها. ولذلك لا تجد فرقة من الفرق الضالة ولا أحدا من المختلفين في الأحكام لا الفروعية ولا الأصولية يعجز عن الاستدلال على مذهبه بظواهر من الأدلة، بل قد شاهدنا ورأينا من الفساق من يستدلّ على مسائل الفسق بأدلة ينسبها إلى الشريعة المنزَّهة، بل قد استدل بعض النصارى على صحة ما هم عليه الآن من التثليث بالقرآن، ثم تحيَّل فاستدلّ على أنهم مع ذلك كالمسلمين في التوحيد ﴿ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا ﴾ (الإسراء: ٤٣).

فلهذا كله يجب على كل ناظر في الدليل الشرعي مراعاة ما فهم منه الأولون، وما كانوا عليه في العمل به، فهو أحرى بالصواب، وأقوم في

العلم والعمل. ولهذا الأمر سبب نذكره بحول الله على الاختصار في المسألة التالية.

المسألة الثالثة عشرة

اعلم أن أخذ الأدلة على الأحكام يقع في الوجود على وجهين:

أحدهما: أن يؤخذ الدليل مأخذ الافتقار، واقتباس ما تضمّنه من الحُكم ليَعْرِض عليه النازلة المفروضة، لتقع في الوجود على وفاق ما أعطى الدليل من الحُكم: أما قبل وقوعها فبأن توقع على وفق الدليل، وأما بعد وقوعها فليتلافى الأمر ويستدرك الخطأ الواقع فيها، بحيث يغلب على الظن أو يقطع بأن ذلك قصد الشارع. وهذا الوجه هو طريقة اقتباس السلف الصالح الأحكام من الأدلة.

والثاني: أن يُؤخذ الدليلُ مأخذ الاستظهار على صحة غرضه في النازلة العارضة. فهدف صاحبه هو تنزيل الدليل وفق غرضه بأن يظهر عدم مخالفة ظاهر الدليل لغرضه من غير تحرٍّ لقصد الشارع. وهذا الوجه هو شأن اقتباس الزائغين الأحكام من الأدلة. ويظهر هذا المعنى من الآية الكريمة: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ﴾ (آل عمران: ٧)، فليس مقصودهم الاقتباس منها، وإنما مرادهم الفتنة بها بهواهم؛ إذْ هو السابق المُعتبَر، وأخذ الأدلة فيه بالتَّبع لتكون لهم حُجّة في زيغهم.

ولذلك صار أهل الوجه الأول محكِّمين للدليل على أهوائهم، وهو أصل الشريعة؛ لأنها إنما جاءت لتُخرج المكلَّف عن هواه حتى يكون عبدا لله، وأهل الوجه الثاني يُحكِّمون أهواءهم على الأدلة حتى تكون الأدلة في أخذهم لها تبَعًا.

المسألة الرابعة عشرة

اقتضاء الأدلة للأحكام بالنسبة إلى محَالِّها على وجهين؛ **أحدهما**: الاقتضاء الأصلي قبل طروء العوارض، وهو الواقع على المَحلّ مُجرَّدا عن

التوابع والإضافات، كالحكم بإباحة الصيد، والبيع والإجارة، وسنّ النكاح، وندب الصدقات غير الزكاة، وما أشبه ذلك. **والثاني**: الاقتضاء التّبعي، وهو الواقع على المَحلّ مع اعتبار التوابع والإضافات، كالحكم بإباحة النكاح لمن لا إرْبَ له في النساء، ووجوبه على من خشي العنت، وكراهية الصيد لمن قصد فيه اللهو، وكراهية الصلاة لمن حضره الطعام أو لمن يدافعه الأخبثان، وبالجملة كل ما اختلف حكمُه الأصلي لاقتران أمر خارجي.

بعد بيان هذا المعنى يأتي السؤال: هل يصحّ الاقتصار في الاستدلال على الدليل المقتضي للحكم الأصلي؟ أم لابد من اعتبار التوابع والإضافات حتى يتقيّد دليلُ الإطلاق بالأدلة المقتضية لاعتبارها؟

والجواب أن المستدل إذا أخذ الدليل على الحُكم مُفردا مُجرَّدا عن اعتبار الواقع صحّ الاستدلال، وإن أخذه بقيد الوقوع فلا يصح. وبيان ذلك أن الدليل المأخوذ بقيد الوقوع معناه التَّنزيل على المناط المُعيَّن، وتعيين المناط موجِبٌ -في كثير من النوازل- إلى ضمائم وتقييدات لا يشعر المكلَّف بها عند عدم التعيين، وإذا لم يشعر بها لم يلزم بيانُها، إذْ ليس موضع الحاجة. بخلاف ما إذا اقترن المناط بأمر مُحتاج إلى اعتباره في الاستدلال فلا بد من اعتباره.

فقول الله تعالى: ﴿لَّا يَسْتَوِى ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُو۟لِى ٱلضَّرَرِ وَٱلْمُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ ۚ فَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ عَلَى ٱلْقَٰعِدِينَ دَرَجَةً ۚ وَكُلًّا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْحُسْنَىٰ ۚ وَفَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ عَلَى ٱلْقَٰعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ (النساء: ٩٥)، لما نزلت أولاً كانت مقرِّرة لحكم أصلي مُنزَّل على مناط أصلي من القدرة وإمكان الامتثال وهو السابق، فلم ينزل حكم أولي الضرر. ولما اشتبه ذو الضرر ظن أن عموم نفي الاستواء يدخل فيه ذو الضرر وغيره، فخاف من ذلك وسأل الرخصة، فنزل: ﴿غَيْرُ أُو۟لِى ٱلضَّرَرِ﴾ (النساء: ٩٥). ولما قال عليه الصلاة والسلام: "من نوقش الحساب عذب"[1] بناء على تأصيل

[1] **صحيح البخاري**، كتاب: الرقاق، باب: من نوقش الحساب عذب.

قاعدة أخروية، سألت عائشة عن معنى قول الله عز وجل: ﴿فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾ (الانشقاق: ٨)، لأنه يشكل دخوله تحت عموم الحديث، فبيّن عليه الصلاة والسلام أن ذلك العرض، لا الحساب المُناقش فيه.[1] وقال عليه الصلاة والسلام: "أَنَا وَكَافِلُ الْيَتِيمِ كَهَاتَيْنِ فِي الْجَنَّةِ، وَقَرَنَ بَيْنَ أُصْبُعَيْهِ الْوُسْطَى وَالَّتِي تَلِي الإِبْهَامَ"،[2] ثم لمّا تعيّن مناطٌ فيه نظرٌ قال عليه الصلاة والسلام لأبي ذر: "يَا أَبَا ذَرٍّ إِنِّي أَرَاكَ ضَعِيفًا وَإِنِّي أُحِبُّ لَكَ مَا أُحِبُّ لِنَفْسِي، لا تَأَمَّرَنَّ عَلَى اثْنَيْنِ، وَلا تَوَلَّيَنَّ مَالَ يَتِيمٍ."[3]

والأمثلة في هذا المعنى لا تحصى، واستقراؤها من الشريعة يفيد العلم بصحة هذا التفصيل. فلو فُرِض نزولُ حكم عام، ثم أتى كلّ من سمعه يتثبّت في مقتضى ذلك العام بالنسبة إليه لكان الجواب على وفق هذه القاعدة.

ولتعيُّن المناط مواضع؛ منها:

1. الأسباب الموجبة لتقرير الأحكام، كما إذا نزلت آية أو جاء حديث على سبب، فإن الدليل يأتي بحسبه، وعلى وفاق البيان التمام فيه، فقد قال تعالى: ﴿عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ﴾ (البقرة: ١٨٧) الآية، إذْ كان ناس يختانون أنفسهم، فجاءت الآية تبيح لهم ما كان ممنوعا قبلُ، حتى لا يكون فعلهم ذلك الوقت خيانة منهم لأنفسهم. وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا۟ فِى ٱلْيَتَٰمَىٰ فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ (النساء: ٣) الآية، إذْ نزلت عند وجود مظنّة خوف أن لا يقسطوا، وما أشبه ذلك. وفي الحديث: "ويل للأعقاب من النار"،[4] مع أن غير الأعقاب يساويها حُكمًا، لكنه كان السبب في الحديث التقصير في الاستيعاب في غسل الرجلين.

---

[1] **صحيح البخاري**، كتاب: الرقاق، باب: من نوقش الحساب عذب.
[2] **سنن أبي داود**، كتاب: الأدب، باب: في من ضم اليتيم. وانظر: **صحيح مسلم**، كتاب: الزهد والرقائق، باب: الإحسان إلى الأرملة والمسكين واليتيم.
[3] **صحيح مسلم**، كتاب: الإمارة، باب: كراهة الإمارة بغير ضرورة.
[4] **صحيح البخاري**، كتاب: العلم، باب: من رفع صوته بالعلم.

2. أن يُتَوَهَّم بعضُ المناطات داخلا في حُكم أو خارجا عنه، ولا يكون كذلك في الحكم. فمثال الأول ما تقدم في قوله عليه الصلاة والسلام: "من نوقش الحساب عُذِّب"،[1] ومثال الثاني قوله عليه الصلاة والسلام للمصلي: "ما منعك أن تجيبني إذ دعوتك وقد جاء فيما نزل عليّ استجيبوا لله وللرسول" الآية،[2] إذْ كان سبب ثبوت الرجل على صلاته أنه اعتقد أن حالته لا يتناولها معنى الآية.

3. أن يقع اللفظ المخاطَب به مجملا، بحيث لا يفهم المقصود به ابتداء، فيحتاج المكلَّف عند العمل إلى بيانه. وهذا الإجمال قد يقع لعامة المكلَّفين، وقد يقع لبعضهم دون بعض. فمثال العام قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ (البقرة: ٤٣)، ﴿وَأَنفِقُواْ مِن مَّا رَزَقْنَٰكُم﴾ (المنافقون: ١٠)، فإنه لا يُفهَم المقصودُ به من أوّل وهلة، فجاءت أقوال النبي صلى الله عليه وسلم وأفعاله مبيِّنة لذلك. ومثال الخاص قصة عدي بن حاتم في معنى قوله: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ (التوبة: ٣١).[3] إلى أمثال من ذلك كثيرة.

فهذه المواضع. وأشباهها مما يقتضي تعيين المناط. لا بد فيها من أخذ الدليل على وفق الواقع بالنسبة إلى كل نازلة. فأما إن لم يكن ثَمَّ تعيين فيصحّ أخذُه على وفق الواقع مفروض الوقوع، ويصح إفراده بمقتضى الدليل الدال عليه في الأصل، ما لم يتعين فلا بد من اعتبار توابعه. وعند

---

[1] **صحيح البخاري**، كتاب: الرقاق، باب: من نوقش الحساب عذب.

[2] عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم نادى أبيّ بن كعب وهو قائم يصلي فلم يجبه، فقال: "ما منعك أن تجيبني يا أبيّ"؟ فقال: كنت أصلي، فقال: "ألم يقل الله تبارك وتعالى (استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم)! لا تخرج من المسجد حتى أعلمك سورة ما أنزل الله في التوراة والإنجيل والزبور مثلها، وإنها السبع الذي أوتيت الطول، وإنها القرآن العظيم." **المستدرك على الصحيحين**، كتاب: فضائل القرآن، باب: وأما حديث شعبة.

[3] عن عدي بن حاتم قال: انتهيتُ إلى النبي صلى الله عليه وسلم وهو يقرأ في "سورة براءة":(اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله)، فقال: "أما إنهم لم يكونوا يعبدونهم، ولكنهم كانوا إذا أحلوا لهم شيئا استحلوه، وإذا حرموا عليهم شيئا حرموه". **سنن الترمذي**، كتاب: التفسير عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب: ومن سورة التوبة.

ذلك نقول: لا يصح للعالم إذا سُئل عن أمر كيف يحصل في الواقع إلا أن يجيب بحسب الواقع، فإن أجاب على غير ذلك أخطأ في عدم اعتبار المناط المسئول عن حكمه؛ لأنه سُئل عن مناط مُعيَّن فأجاب عن مناط غير مُعيَّن.

والحاصل أن الحكمة اقتضت أن يُجابَ السائلُ على حدّ سؤاله. فإن سأل عن مناط غير مُعيَّن أجيب على وفق الاقتضاء الأصلي، وإن سأل عن مُعيَّن فلا بد من اعتباره في الواقع إلى أن يستوفي له ما يحتاج إليه. ومن اعتبر الأقضية والفتاوى الموجودة في القرآن والسنة وجدها على وفق هذا الأصل. فمثلا لو سأل سائل: هل يجوز بيع الدرهم من سِكّة كذا بدرهم في وزنه من سِكّة أخرى؟ أو المسكوك بغير المسكوك وهو في وزنه؟ فأجابه المسئول بأن "الدرهم بالدرهم سواء بسواء، فمن زاد أو ازداد فقد أربى" فإنه لا يحصل له جوابُ مسألته من ذلك الأصل؛ إذ له أن يقول: فهل ما سألتك عنه من قبيل الربا أم لا؟ أمّا لو سأله: هل يجوز الدرهم بالدرهم وهو في وزنه وسكته وطيبه؟ فأجابه بذلك الجواب لحصل المقصود لكن بالعرض، لعلم السائل بأن الدرهمين مثلان من كل وجه. فإذا سئل عن بيع الفضة بالفضة فأجاب بذلك الكلام لكان مُصيبا، لأن السؤال لم يقع إلا على مناط مُطلق فأجابه بمقتضى الأصل، ولو فصّل له الأمر بحسب الواقع لجاز.

عوارض الأدلة

الفصل الأول: الإحكام والتشابه

المسألة الأولى

المُحكم يطلق بإطلاقين: عام، وخاص. فأما الخاص فالذي يُراد به خلاف المنسوخ، وهي عبارة علماء الناسخ والمنسوخ، فيقولون: هذه الآية مُحكَمة، وهذه الآية منسوخة. وأما العام فالذي يُعْنَى به البيِّنُ الواضح الذي لا يفتقر في بيان معناه إلى غيره. وبهذا الإطلاق العام يكون معنى المُتشابه الذي لا يتبيَّن المراد به من لفظه، كان مما يُدْرَكُ مثلُه بالبحث والنظر أم لا. وهذا الإطلاق العام هو معنى قول الله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ ﴾ (آل عمران: ٧). ويدخل تحت المتشابه والمُحْكم بالمعنى الثاني ما نبّه عليه الحديث من قول النبي صلى الله عليه وسلم: "الحلال بيِّن والحرام بيِّن وبينهما أمور مشتبهات"،[1] فالبيِّن هو المُحْكم،

[1] عَنْ عَامِرٍ قَالَ سَمِعْتُ النُّعْمَانَ بْنَ بَشِيرٍ يَقُولُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: الْحَلالُ بَيِّنٌ وَالْحَرَامُ بَيِّنٌ وَبَيْنَهُمَا مُشَبَّهَاتٌ لا يَعْلَمُهَا كَثِيرٌ مِنْ النَّاسِ، فَمَنْ اتَّقَى الْمُشَبَّهَاتِ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعِرْضِهِ، وَمَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَاتِ كَرَاعٍ يَرْعَى حَوْلَ الْحِمَى يُوشِكُ أَنْ يُوَاقِعَهُ، أَلا وَإِنَّ لِكُلِّ مَلِكٍ حِمًى، أَلا إِنَّ حِمَى اللَّهِ فِي أَرْضِهِ مَحَارِمُهُ، أَلا وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، أَلا وَهِيَ الْقَلْبُ". **صحيح البخاري**، كتاب: الإيمان، باب: فضل من استبرأ لدينه.

وإن كانت وجوهُ التشابه المذكور في الآية تختلف عنه في التشابه المذكور في الحديث فالمعنى واحد؛ لأن ذلك راجع إلى فهم المخاطَب. وإذا تُؤُمِّل هذا الإطلاق وُجِد المنسوخُ والمجملُ والظاهرُ والعامُ والمطلقُ قبل معرفة مبيِّناتِها داخلةً تحت معنى المُتشابه، كما أن الناسخ وما ثبت حكمُه والمبيَّنُ والمؤوَّلُ والمخصَّصُ والمقيَّدُ داخلة تحت معنى المُحْكم.

المسألة الثانية

التشابه قد علم أنه واقع في الشرعيات، لكن النظر في مقدار الواقع منه: هل هو قليل أم كثير؟ والثابت من ذلك القلة لا الكثرة لأمور:

1. النص الصريح، وذلك قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ (آل عمران: ٧)، فقوله في المحكمات: ﴿هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ (آل عمران: ٧) يدل أنها المعظم والأغلب و"أمّ الشيء" معظمه وعامته، كما قالوا: أمّ الطريق بمعنى معظمه، وأمّ الدماغ بمعنى الجلدة الحاوية له الجامعة لأجزائه ونواحيه. فإذا كان كذلك، فقوله تعالى: ﴿وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ (آل عمران: ٧) إنما يراد بها القليل.

2. أن المتشابه لو كان كثيرا لكان الالتباس والإشكال كثيرا، وعند ذلك لا يُطلق على القرآن أنه بيانٌ وهدى كقوله تعالى: ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (آل عمران: ١٣٨). وإنما نُزِّل القرآن ليرفع الاختلاف الواقع بين الناس، والمُشْكل المُلْتَبس إنما هو إشكالٌ وحيرةٌ لا بيان وهدى، لكن الشريعة إنما هي بيان وهدى، فدلّ على أنه ليس بكثير. ولولا أن الدليل أثبت أن فيه متشابها لم يصح القول به.

3. الاستقراء، فإن المجتهد إذا نظر في أدلة الشريعة جرت له على قانون النظر، واتّسقت أحكامها، وانتظمت أطرافها على وجه واحد، كما قال تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ (هود: ١).

المسألة الثالثة

المتشابه الواقع في الشريعة على ضربين؛ أحدهما: حقيقي، والآخر

إضافي، وينضاف إليهما ضرب آخر راجع إلى المناط الذي تتنزّل عليه الأحكام.

1. **المتشابه الحقيقي**: وهو المراد بالآية، ومعناه راجع إلى أنه لم يُجعَل لنا سبيلٌ إلى فهم معناه، ولا نُصِب لنا دليل على المراد منه؛ فإذا نظر المجتهد في أصول الشريعة وتقصّاها وجمع أطرافها لم يجد فيها ما يُحْكِمُ له معناه، ولا ما يدلّ على مقصوده ومغزاه، ولا شكّ في أنه قليل لا كثير، وعلى ذلك دلت الأدلة السابقة في المسألة السابقة. ولا يكون هذا النوع إلا فيما لا يتعلق به تكليفٌ سوى مجرد الإيمان به.

2. **المتشابه الإضافي**: وهذا يتعلق بالمنسوخ والمجمل والظاهر والعام والمطلق قبل معرفة مبيِّناتِها. ولكنها في الواقع لا تشابُه فيها، إذْ هي قد تم بيانها، وإنما تكون من المتشابه عند عدم البيان. وقد قام البرهان على البيان، وأن الدين قد كَمُلَ قبل موت رسول الله صلى الله عيله وسلم، ولذلك لا يقتصر ذو الاجتهاد على التمسّك بالعام مثلا حتى يبحث عن مُخصِّصه، وعلى المُطلق حتى ينظر هل له مُقيِّد أم لا؛ فحقيقة البيان مع الجمع بينهما، فالعام مع خاصه هو الدليل، والمطلق مع مقيِّده هو الدليل، والناسخ هو الدليل، إلخ.

فإذا ثبت هذا، فالبيان مقترن بالمبيَّن، فإذا أُخذ المُبيَّن من غير بيان صار متشابها، وليس بمتشابه في نفسه شرعا، بل الزائغون أدخلوا فيه التشابه على أنفسهم فضلوا عن الصراط المستقيم. ولذلك فإن هذا النوع ليس بداخل في صريح آية التشابه، وإن كان في المعنى داخلا فيه؛ لأنه لم يصر متشابها من حيث وُضِع في الشريعة، حيث إنه قد حصل بيانه في نفس الأمر، ولكن الناظر قصَّر في الاجتهاد أو زاغَ عن طريق البيان اتِّباعًا للهوى. فلا يصح في هذا النوع أن يُنسَب الاشتباهُ إلى الأدلة، وإنما يُنسَب إلى الناظرين التقصيرُ أو الجهلُ بمواقع الأدلة، فيُطلق عليهم أنهم متّبعون للمتشابه، لأنهم إذا كانوا على ذلك مع حصول البيان فما ظنك بهم مع عدمه؟ فلهذا قيل إنهم داخلون بالمعنى في حكم الآية.

3. **التشابه العائد إلى مناط الأدلة**: ومثاله أن النهي عن أكل الميتة واضح، والإذن في أكل الذكية كذلك، فإذا اختلطت الميتة بالذكية حصل الاشتباه في المأكول لا في الدليل على تحليله أو تحريمه، لكن جاء الدليل المقتضي لحُكمه في اشتباهه، وهو الاتقاء حتى يتبيّن الأمرُ، وهو أيضا واضحٌ لا تشابه فيه، وهكذا سائر ما دخل في هذا النوع مما يكون محلُّ الاشتباه فيه المناطُ لا نفسُ الدليل، فلا مدخل له في المسألة.

فصل

مسائل الخلاف. وإن كثرت. فليست من المتشابهات بإطلاق، بل فيها ما هو منها وهو نادر؛ كالخلاف الواقع فيما أمسك عنه السلف الصالح، فلم يتكلموا فيه بغير التسليم له والإيمان بغيبة المحجوب أمره عن العباد، كمسائل الاستواء، والنزول، والضحك، واليد، والقدم، والوجه، وأشباه ذلك مما ورد في صفات الله تعالى. وحين سلك الأولون فيها مسلك التسليم وترك الخوض في معانيها دل على أن ذلك هو الحكم عندهم فيها، وهو ظاهر القرآن، لأن الكلام فيما لا يُحاطُ به جهلٌ، ولا تكليف يتعلق بمعناها. وما سواها من مسائل الخلاف ليس سببه تشابه أدلتها، فإن البرهان قد دلّ على خلاف ذلك، بل سببه نظر المجتهد في مخارجها ومناطاتها، والمجتهد لا تجب إصابته لما في نفس الأمر، بل عليه الاجتهاد بمقدار وسعه، والأنظار تختلف باختلاف القرائح والتّبحُّر في علم الشريعة، فلكل مجتهد مأخذ يجري عليه، وطريق يسلكه بحسبه لا بحسب ما في نفس الأمر. فخرج المنصوص من الأدلة عن أن يكون متشابها بهذا الاعتبار، وإنما قصاراه أن يصير إلى التشابه الإضافي أو التشابه الراجع إلى مناطات الأدلة.

ويدلّ على ذلك أنك تأخذ كل عالم في نفسه وما حصل له من علم الشريعة فلا تجد عنده من الأدلة المتشابهة والنصوص المجملة إلا النادر القليل، لأنه أخذ الشريعة مأخذا اطردت له فيه، واستمرت أدلتها على استقامة، ولو كان وقوع الخلاف في المسائل يستلزم تشابُهَ أدلتها لتشابهت

على أكثر الناس، ولم يتخلص منها بالبيان إلا القليل، والأمر على ضد ذلك. وما من مجتهد إلا وهو مُقِرٌّ بوضوح أدلة الشرع وإن وقع الخلاف فى مسائلها.

المسألة الرابعة

التشابه الحقيقي لا يقع في القواعد الكلية وإنما يقع في الفروع الجزئية. والدليل على ذلك من وجهين، أحدهما: الاستقراء الدال على أن الأمر كذلك، والثاني أن الأصول لو دخلها التشابه لكان أكثر الشريعة من المتشابه، وهذا باطل، لأن الآية نصت على أن معظم الكتاب وجمهوره من المحكم لا من المتشابه.

فالآيات الموهمة للتشبيه والأحاديث التي جاءت مثلها فروع عن أصل التّنزيه الذي هو قاعدة من قواعد العلم الإلهي، كما أن فواتح السور وتشابهها واقع في فرع من فروع علوم القرآن. وكذلك الأمر في التشابه الراجع إلى المناط، فإن الإشكال الحاصل في الذكية المختلطة بالميتة من بعض فروع أصل التحليل والتحريم في المناطات البيّنة، وهي الأكثر. فإذا اعتبر هذا المعنى لم يوجد التشابه في قاعدة كلية ولا في أصل عام.

المسألة الخامسة

تسليط التأويل على المتشابه فيه تفصيل. فإن كان المتشابه إضافيا لزم فيه التأويل بالدليل، كما هو في بيان العام بالخاص، والمطلق بالمقيد، والضروري بالحاجي، وما أشبه ذلك؛ لأن مجموعهما هو المُحْكَم، كما مرّ بيانُه. وأما إن كان المتشابه حقيقيا فغير لازم تأويلُه؛ إذ قد تبيّن في باب الإجمال والبيان أن المُجمَل لا يتعلّق به تكليفٌ إن فُرِضَ وجودُه؛ لأنه إما أن يقع بيانه بالقرآن الصريح أو بالحديث الصحيح أو بالإجماع القاطع، فلا يبقى بعد ذلك من المتشابه الحقيقي، بل يصير من المتشابه الإضافي. وإما أن لا يقع بيانُه بشيء من ذلك، فيكون الكلام في مراد الله تعالى من غير أن يكون مُبيَّنا بشيء من تلك الوجوه تسوُّرا على ما لا يُعْلَم، وهو غير محمود.

وأيضا فإن السلف الصالح من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من المقتدين بهم لم يتعرضوا لهذه الأشياء، ولا تكلموا فيها بما يقتضي تعيين تأويل من غير دليل، وهم الأسوة والقدوة، وإلى ذلك فالآية مشيرة إلى ذلك بقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ﴾ (آل عمران: ٧)، ثم قال: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ (آل عمران: ٧). وقد ذهب جملة من متأخري الأمة إلى تسليط التأويل عليها أيضا رجوعا إلى ما يُفهم من اتساع العرب في كلامها، من جهة الكناية والاستعارة والتمثيل وغيرها من أنواع الاتساع، تأنيسا للطالبين وبناء على استبعاد الخطاب بما لا يُفهم مع إمكان الوقوف على قوله تعالى: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ (آل عمران: ٧)، فيكون المعنى أن الراسخين في العلم ممن يعلم معنى المتشابه، وهو أحد القولين للمفسرين، وهي مسألة اجتهادية. ولكن الصواب من ذلك ما كان عليه السلف، وقد استدل الغزالي على صحة هذا المذهب بأمور ذكرها في كتابه المسمى "إلجام العوام" فطالعه من هنالك.

المسألة السادسة

عند تأويل المتشابه يُراعى في المؤوَّل به أوصاف ثلاثة؛ أحدها: أن يرجع المؤوَّل به إلى معنى صحيح في الاعتبار، والثاني: أن يكون متَّفَقا عليه في الجملة بين المختلفين وإن كان مُختَلَفا في تفصيله، والثالث: أن يكون اللفظ المؤوَّل قابلا لذلك المعنى، وذلك أن الاحتمال المؤوّل به إما أن يقبله اللفظ أو لا يقبله. فإن لم يقبله، فاللفظ نصٌّ لا احتمال فيه، فلا يقبل التأويل. وإن قَبِلَه اللفظ، فإما أن يجري التأويل على مقتضى العلم أوْ لا.[1]

[1] يعني أن اللفظ إذا كان قابلا بحسب اللغة للمعنى المؤوّل به ينظر: هل معنى التركيب بعد اعتبار هذا التأويل يجري على مقتضى ما نعلمه في هذه القضية من الخارج، أم لا يجري، بل يخالف الواقع المعلوم لنا من طريق غير هذا الخبر؟ فإن جرى على ذلك فلا يصح طرحه، لأن الشرطين قد تحققا، فاللفظ قابل، والمعنى المقصود من التركيب لا يأباه، أي لا يأبى اعتبار هذا التأويل في مفرد من مفرداته، لأن المعنى المقصود من التركيب مع اعتبار هذا التأويل في مفرد من مفرداته يرجع إلى معنى صحيح في الواقع لا يخالف المعلوم لنا من قبل. (عبد الله دراز)

فإن جرى على مقتضى العلم فلا إشكال في اعتباره؛ لأن اللفظ قابلٌ له والمعنى المقصودُ من اللفظ لا يأباه، فتركه إهمال لما هو ممكنُ الاعتبار قصدًا، وذلك غير صحيح ما لم يقم دليل آخر على إهماله أو مرجوحيته. وأما إن لم يَجْرِ على مقتضى العلم فلا يصح أن يُحَمَّلَهُ اللفظُ على حال، ولو قَبِلَهُ لغة. والدليل على ذلك ما يأتي:

1. أنه لو صح لكان الرجوع إليه مع ترك اللفظ الظاهر رجوعا إلى جهالة، فهو تركٌ للدليل لغير شيء، وما كان كذلك فباطل.

2. أن التأويل إنما يُسلَّط على الدليل لمعارضة ما هو أقوى منه، فالناظر في دليلين متعارضين له طريقان: إمّا أن يُبطل المرجوح جملة اعتمادا على الراجح، ولا يُلزم نفسَه الجمع. وهذا نظر يُرجع إلى مثله عند التعارض على الجملة. وإما أن لا يُبطله ويعتمد القولَ به على وجهٍ، فذلك الوجهُ إن صحّ واتُّفِقَ عليه فذاك، وإن لم يصح فهو نقيض الغرض، لأنه رام تصحيح دليله المرجوح بما لا يصحّ. فقد أراد تصحيح الدليل بأمر باطل، وذلك يقتضي بطلان دليله.

3. أن تأويل الدليل معناه أن يُحمل على وجه يصحّ كونُه دليلا في الجملة، فردُّه إلى ما لا يصحّ أن يكون دليلا لا يصحّ على وجه، وهو جمع بين النقيضين.

ومثال التأويل الفاسد تأويل من تأوّل لفظ "الخليل" في قوله تعالى: ﴿وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا﴾ (النساء: ١٢٥) بالفقير، فإن ذلك يُصيِّر المعنى القرآني غير صحيح.

الفصل الثاني: الإحكام والنسخ

المسألة الأولى

اعلم أن القواعد الكلية هي الموضوعة أوّلا، والذي نزل بها القرآن على النبي بمكة، ثم تبعها أشياء بالمدينة كملت بها تلك القواعد التي وُضِع

أصلُها بمكة، وكان أولها الإيمان بالله ورسوله واليوم الآخر، ثم تبعه ما هو من الأصول العامة، كالصلاة، وإنفاق المال، وغير ذلك. ونهى عن كل ما هو كفر أو تابع للكفر، كالافتراءآت التي افتروها من الذبح لغير الله وللشركاء الذين ادعوهم افتراء على الله، وسائر ما حرموه على أنفسهم أو أوجبوه من غير أصل، مما يخدم أصل عبادة غير الله. وأمر مع ذلك بمكارم الأخلاق كلها، كالعدل، والإحسان، والوفاء بالعهد، وأخذ العفو، والإعراض عن الجاهل، والدفع بالتي هي أحسن، والخوف من الله وحده، والصبر، والشكر، ونحوها. ونهى عن مساوئ الأخلاق من الفحشاء والمنكر، والبغي، والقول بغير علم، والتطفيف في المكيال والميزان، والفساد في الأرض، والزنى، والقتل والوأد، وغير ذلك مما كان سائرا في دين الجاهلية. وإنما كانت الجزئيات المشروعات بمكة قليلة، والأصول الكلية كانت في النزول والتشريع أكثر.

ثم لما خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى المدينة واتسعت خطة الإسلام كملت هنالك الأصول الكلية على تدريج، كإصلاح ذات البين، والوفاء بالعقود، وتحريم المسكرات، وتحديد الحدود التي تحفظ الأمور الضرورية، وما يكملها ويحسنها، ورفع الحرج بالتخفيفات والرخص، وما أشبه ذلك، كله تكميل للأصول الكلية.

فالنسخ إنما وقع معظمه بالمدينة، لما اقتضته الحكمة الإلهية في تمهيد الأحكام. وتأمل كيف تجد معظم النسخ إنما هو لما كان فيه تأنيسٌ أوّلا للقريب العهد بالإسلام واستئلاف لهم؛ مثل كون الصلاة كانت صلاتين ثم صارت خمسا، وكون إنفاق المال مُطلقا بحسب الخيرة في الجملة ثم صار محدودا مقدرا بمقادير الزكاة، وأن القبلة كانت بالمدينة بيت المقدس ثم صارت الكعبة، وكحلّ نكاح المتعة ثم تحريمه، وأن الطلاق كان إلى غير نهاية على قول طائفة ثم صار ثلاثا، والظهار كان طلاقا ثم صار غير طلاق، إلى غير ذلك مما كان أصل الحكم فيه باقيا على حاله قبل الإسلام ثم أزيل، أو كان أصل مشروعيته قريبا خفيفا ثم أُحْكِم.

المسألة الثانية

لما تقرّر أن المُنزَّل بمكة من أحكام الشريعة هو ما كان من الأحكام الكلية، والقواعد الأصولية في الدين على غالب الأمر، اقتضى ذلك أن النسخ فيما نزل بمكة قليل لا كثير؛ لأن النسخ لا يكون في الكليات وقوعا وإن أمكن عقلا. ويدل على ذلك الاستقراء التام، وأن الشريعة مبنيّة على حفظ الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وجميعُ ذلك لم يُنسخ منه شيء، بل إنما أتى بالمدينة ما يقويها ويُحكِمُها ويحصِّنها. وإذا كان كذلك لم يثبت نسخٌ لكليّ ألبتة، ومن استقرى كتب الناسخ والمنسوخ تحقق من هذا المعنى، فإنما يكون النسخ في الجزئيات منها، والجزئيات المكية قليلة، فيكون النسخ بالنسبة إلى الأحكام المكية نادر.

بل إن النسخ في الأحكام قليل مكية كانت أو مدنية، ومما يدل على ذلك:

1. أن الاستقراء يبيّن أن الجزئيات الفرعية التي وقع فيها الناسخ والمنسوخ بالنسبة إلى ما بقي مُحكما قليلة.

2. أن الأحكام إذا ثبتت على المكلَّف فادعاء النسخ فيها لا يكون إلا بأمر مُحقَّق؛ لأن ثبوتها على المكلَّف أولا مُحقَّق فرفعُها بعد العلم بثبوتها لا يكون إلا بمعلوم مُحقَّق، ولذلك أجمع المحققون على أن خبر الواحد لا ينسخ القرآن ولا الخبر المتواتر، لأنه رفعٌ للمقطوع به بالمظنون.

3. أن غالب ما ادُّعيَ فيه النسخ إذا تُأمِّل وجدته متنازعا فيه، ومحتملا، وقريبا من التأويل بالجمع بين الدليلين على وجه، من كون الثاني بيانا لمجمل، أو تخصيصا لعموم، أو تقييدا لمطلق، وما أشبه ذلك من وجوه الجمع، مع البقاء على الأصل من الإحكام في الأول والثاني. وقد أسقط ابن العربي من الناسخ والمنسوخ كثيرا بهذه الطريقة.

4. أن تحريم ما هو مباح بحكم الأصل ليس بنسخ عند الأصوليين، كالخمر والربا فإن تحريمهما بعد ما كانا على حكم الأصل لا يُعد نسخا

لحكم الإباحة الأصلية، ولذلك قالوا في حدّ النسخ: إنه رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر.

فإذا اجتمعت هذه الأمور ونظرت إلى الأدلة من الكتاب والسنة لم يتخلّص في يدك من منسوخها إلا ما هو نادر. على أن هٰهنا معنى يجب التنبُّه له ليُفهم اصطلاح القوم في النسخ، وبيانه في المسألة التالية.

المسألة الثالثة

الذي يظهر من كلام المتقدمين أن النسخ عندهم في الإطلاق أعمّ منه في كلام الأصوليين، فقد يطلقون على تقييد المطلق نسخا، وعلى تخصيص العموم بدليل متصل أو منفصل نسخا، وعلى بيان المُبْهَم والمُجْمَل نسخا، كما يطلقون على رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر نسخا؛ لأن جميع ذلك مشترك في معنى واحد، وهو أن النسخ في الاصطلاح المتأخر اقتضى أن الأمر المتقدم غيرُ مراد في التكليف، وإنما المراد ما جيء به آخرا، فالأول غيرُ معمول به والثاني هو المعمول به.

وهذا المعنى جارٍ في تقييد المطلق، فإن المطلق متروكُ الظاهر مع مُقيِّده، فلا إعمال له في إطلاقه، بل المُعْمَل هو المقيّد، فكأن المطلق لم يفد مع مقيِّده شيئا، فصار مثل الناسخ والمنسوخ. وكذلك العام مع الخاص؛ إذْ كان ظاهر العام يقتضي شمول الحكم لجميع ما يتناوله اللفظ، فلما جاء الخاص أخرج حكم ظاهر العام عن الاعتبار، فأشبه الناسخ والمنسوخ، إلا أن اللفظ العام لم يُهمل مدلوله جملة، وإنما أُهمل منه ما دلّ الخاص على إهماله، وبقي السائر على الحكم الأول. والمُبيَّن مع المُبْهَم كالمقيَّد مع المُطلق. فلما كان كذلك استُسْهِل إطلاقُ لفظ النسخ في جملة هذه المعاني لرجوعها إلى شيء واحد.

ولنذكر أمثلة تبيّن المراد: فقد روي عن ابن عباس أنه قال في قوله تعالى: ﴿ وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلْغَاوُۥنَ ﴿٢٢٤﴾ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِى كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ ﴿٢٢٥﴾ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ ﴾ (الشعراء: ٢٢٤ – ٢٢٦) هو منسوخ بقوله: ﴿ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟

﴿ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَذَكَرُواْ ٱللَّهَ كَثِيرًا﴾ (الشعراء: ٢٢٧) الآية. وهو في الحقيقة تخصيص للعموم، ولكن أطلق عليه لفظ النسخ مجازا.

وقال في قوله تعالى: ﴿لَا تَدۡخُلُواْ بُيُوتًا غَيۡرَ بُيُوتِكُمۡ حَتَّىٰ تَسۡتَأۡنِسُواْ وَتُسَلِّمُواْ عَلَىٰٓ أَهۡلِهَاۚ﴾ (النور: ٢٧) إنه منسوخ بقوله: ﴿لَّيۡسَ عَلَيۡكُمۡ جُنَاحٌ أَن تَدۡخُلُواْ بُيُوتًا غَيۡرَ مَسۡكُونَةٖ﴾ (النور: ٢٩) الآية، وليس من الناسخ والمنسوخ في شيء، غير أن قوله: ﴿لَّيۡسَ عَلَيۡكُمۡ جُنَاحٌ﴾ (النور: ٢٩) يُثبت أن البيوت في الآية الأخرى إنما يُراد بها المسكونة.

والأمثلة هنا كثيرة توضح لك أن مقصود المتقدمين بإطلاق لفظ النسخ بيان ما يكون في الأدلة التي يكون تلقّي الأحكام من مجرَّد ظاهرها إشكالٌ وإيهامٌ لمعنى غير مقصود للشارع، فهو أعمّ من إطلاق الأصوليين، فليُفْهَم هذا.

المسألة الرابعة

القواعد الكلية من الضروريات والحاجيات والتحسينيات لم يقع فيها نسخ، وإنما وقع النسخ في أمور جزئية، بدليل الاستقراء؛ فإن كل ما يعود بالحفظ على الأمور الخمسة ثابتٌ. وإن فُرض نسخُ بعض جزئياتها فذلك لا يكون إلا بوجهٍ آخر من الحفظ، وإن فُرض النسخ في بعضها إلى غير بدل فأصل الحفظ باق، إذْ لا يلزم من رفع بعض أنواع الجنس رفعُ الجنس. بل ذكر الأصوليون أن الضروريات مراعاةٌ في كلّ ملة، وإن اختلفت أوْجُه الحفظ بحسب كل ملة. وهكذا يقتضي الأمرُ في الحاجيات والتحسينيات. وقوله تعالى: ﴿لِكُلّٖ جَعَلۡنَا مِنكُمۡ شِرۡعَةٗ وَمِنۡهَاجٗاۚ﴾ (المائدة: ٤٨) يصدق على الفروع الجزئية، فإنها قد تختلف من شريعة إلى أخرى. فإذا كانت الشرائع قد اتفقت في الأصول مع وقوع النسخ فيها، وثبتت ولم تُنسخ، فهي في الملة الواحدة الجامعة لمحاسن الملل أولى أن لا تنسخ.

الفصل الثالث: الأوامر والنواهي

المسألة الأولى

الأمر والنهي يستلزم طلبا وإرادة من الآمر؛ فالأمر يتضمن طلب المأمور به وإرادة إيقاعه، والنهي يتضمن طلبا لترك المنهي عنه وإرادةً لعدم إيقاعه. ومع هذا ففعل المأمور به وترك المنهي عنه يتضمنان أو يستلزمان إرادة من المكلَّف، بها يقع الفعل أو الترك أو لا يقع.

وبيان ذلك أن الإرادة جاءت في الشريعة على معنيين؛ أحدهما: الإرادة الخَلْقيّة القَدَرية المتعلقة بكل مُراد، فما أراد الله كونه كان، وما أراد أن لا يكون فلا سبيل إلى كونه، أو تقول: وما لم يرد أن يكون فلا سبيل إلى كونه. والثاني: الإرادة الأمرية المتعلقة بطلب إيقاع المأمور به وعدم إيقاع المنهي عنه. ومعنى هذه الإرادة أنه يُحّب فعلَ ما أمر به ويرضاه، ويحب أن يفعله المأمور ويرضاه منه من حيث هو مأمور به، وكذلك النهي يحب ترك المنهي عنه ويرضاه.

فالله عز وجل أمر العباد بما أمرهم به، فتعلّقت إرادته بالمعنى الثاني (الإرادة الأمرية) بالأمر؛ إذْ الأمر يستلزمُها، لأن حقيقةَ الأمرِ إلزامُ المكلَّف الفعلَ أو التركَ، فلا بد أن يكون ذلك الإلزامُ مرادًا وإلاّ لم يكن إلزاما ولا تُصُوِّرَ له معنى مفهوم. وأيضا فلا يمكن مع ذلك أن يريد الإلزام مع العُروِّ عن إرادة إيقاع المُلزَم به على المعنى المذكور (أي أن الله يحب فعل ما أمر به ويرضاه، ويحب ترك المنهي عنه ويرضاه). والإرادة على هذا المعنى جاءت في الشريعة في مثل قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ (البقرة: ١٨٥)، ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾ (المائدة: ٦)، ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٢٦﴾ وَٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلشَّهَوَٰتِ أَن تَمِيلُوا۟ مَيْلًا عَظِيمًا ﴿٢٧﴾ يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ ۚ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا﴾ (النساء: ٢٦ – ٢٨)،

﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ﴾ (الأحزاب: ٣٣). وهو كثير جدا أيضا.

لكن الله تعالى أعان أهل الطاعة الذين كانت لهم إرادة فعل الطاعة واجتناب المعصية، فكان أيضا مريدا (الإرادة بمعنى الخلق والتقدير) لوقوع الطاعة منهم فوقعت الطاعة على وفق إرادته، أي اقتضت إرادته خلق وتقدير تلك الطاعات. ولم يُعِنْ أهل المعصية الذين كانت لهم إرادة فعل المعصية وترك الطاعة، فلم يُرِدْ (الإرادة بمعنى الخلق والتقدير) وقوعَ الطاعة منهم فكان الواقع الترك، أي اقتضت إرادته عدم خلق الطاعات وتقديرها لتجري على أيديهم. والإرادة على هذا المعنى قد جاءت في الشريعة في مثل قوله تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا﴾ (الأنعام: ١٢٥) الآية، وفي حكاية نوح عليه السلام: ﴿وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِىٓ إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ ۚ﴾ (هود: ٣٤)، وقال تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلَ ٱلَّذِينَ مِنۢ بَعْدِهِم مِّنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ وَلَٰكِنِ ٱخْتَلَفُوا۟ فَمِنْهُم مَّنْ ءَامَنَ وَمِنْهُم مَّن كَفَرَ ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلُوا۟ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ (البقرة: ٢٥٣)، وهو كثير جدا.

والإرادة بمعنى الخلق والتقدير لا يستلزمها الأمر، فقد يأمرُ الله تعالى بما لا يريد (أي يأمر بما لا يُعين أصحابَه على إيجاده وتقديره لعدم وجود إرادة فعل الطاعة لديهم) وينهى عما يريد (أي عمّا يُقدِّرُه ويأذنُ في وجوده، وذلك الإذنُ في وقوع المعصية على أيدي من ليس لهم إرادة الطاعة، مع أنه تعالى ينهى عنها).

وأما بالمعنى الثاني (الإرادة الأمرية) فلا يأمر عز وجل إلاّ بما يريد، ولا ينهى إلاّ عمّا لا يريد.

ولأجل عدم التّنبُّه للفرق بين الإرادتين وقع الغلط في المسألة؛ فربّما نفى بعض الناس الإرادة عن الأمر والنهي مطلقا، وربما نفاها بعضهم عما لم يؤمر به مطلقا وأثبتها في الأمر مطلقا، ومن عرف الفرق بين الموضعين لم يلتبس عليه شيء من ذلك.

وحاصل الإرادة الأمرية أنها الإرادة الواردة في مقام التشريع، ولا بد من إثباتها بإطلاق. والإرادة القدرية هي إرادة التكوين.

وإذا رأيت في هذا الكتاب إطلاق لفظ "القصد" وإضافته إلى الشارع فإلى معنى الإرادة التشريعية أشير، وهي أيضا إرادة التكليف. واعلم أنه شهير في علم الأصوليين أن يقولوا "إرادة التكوين" ويعنون بها الإرادة الأمرية التي أُعَبِّر عنها في هذا الكتاب بلفظ "القصد". ولا مشاحّة في الاصطلاح. والله المستعان.

المسألة الثانية

الأمر بالمُطلقات يستلزم قصد الشارع إلى إيقاعها، كما أن النهي يستلزم قصده لترك إيقاعها. والدليل على ذلك ما يأتي:

1. أن معنى الأمر والنهي اقتضاءُ الفعل واقتضاء الترك، ومعنى الاقتضاء الطلب، والطلب يستلزم مطلوبًا ويستلزم القصدَ لإيقاع ذلك المطلوب، ولا معنى للطلب إلا هذا.

2. أنه لو تُصُوِّر طلبٌ لا يستلزم القصدَ لإيقاع المطلوب لأمكن أن يرد أمرٌ مع القصد لعدم إيقاع المأمور به، وأن يرد نهيٌ مع القصد لإيقاع المنهي عنه، وبذلك لا يكون الأمرُ أمرا، ولا النهيُ نهيا، ولصحّ انقلاب الأمرِ نهيًا وبالعكس، ولأمكن أن يوجد أمرٌ أو نهيٌ من غير قصد إلى إيقاع فعلٍ أو عدمه، فيكون المأمور به أو المنهيّ عنه مباحا أو مسكوتا عن حكمه، وهذا كله محال.

3. أن الأمر والنهي من غير قصد إلى إيقاع المأمور به وترك المنهي عنه هو كلام الساهي والنائم والمجنون، وذلك ليس بأمر ولا نهي باتفاق.

فإن قيل: إنّ هذا لازمٌ في أمرِ التعجيز، نحو ﴿فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ (الحج: ١٥)، وفي أمر التهديد، نحو ﴿ٱعْمَلُواْ مَا شِئْتُمْ﴾ (فصلت: ٤٠)، وما أشبه ذلك؛ إذْ معلومٌ أن المُعْجز والمُهدِّد غير قاصد لإيقاع المأمور به في تلك الصيغة.

فالجواب: أن أمر التعجيز والتهديد ليس في الحقيقة بأمر.

المسألة الثالثة

الأمر بالمُطلَق لا يستلزمُ الأمرَ بالمُقيَّد، والدليل على ذلك أمور:

أحدها: أنه لو استلزم الأمرَ بالمقيَّد لانتفى أن يكون أمرا بالمُطلَق، وقد فرضناه كذلك. فإنه إذا قال الشارع: "أعتق رقبة" فمعناه أعتق ما يُطلق عليه هذا الاسم من غير تعيين، فلو كان يستلزمُ الأمرَ بالمُقيَّد لكان معناه "أعتق الرقبة المعيَّنة الفلانية"، فلا يكون أمرا بمطلق ألبتة.

والثاني: أنه لو كان أمرا بالمُقيَّد فإما أن يكون ذلك المقيَّد معيَّنا أو غير معين. فإن كان معيَّنا لزم تكليفُ ما لا يُطاق وقوعًا، لأنه في الواقع لم يُعيَّن في النص، وللزم أن يكون ذلك المُعيَّن بالنسبة إلى كل مأمور وهذا محال.[1] وإن كان غير مُعيَّن فتكليفُ ما لا يطاق لازمٌ أيضا، لأنه أمرٌ بمجهول، والمجهول لا يتحصّل به امتثال، فالتكليف به محال. وإذا ثبت أن الأمر لا يتعلق بالمقيّد لزم أن لا يكون قصد الشارع متعلِّقا بالمقيّد من حيث هو مُقيَّد، فلا يكون مقصودا له عند الأمر بإيقاع المطلق.

فإن قيل: هذا مُعارَضٌ بأمرين:

أحدهما: أنه لو كان الأمر بالمطلق من حيث هو مطلقٌ لا يستلزم الأمر بالمقيّد لكان التكليفُ به محالا أيضا، لأن المطلق لا يوجد في الخارج، وإنما هو موجود في الذهن، والذهني لا يمكن إيقاعه في الخارج فيكون التكليف به تكليفا بما لا يطاق. والواقع أن المُكلَّفُ به يقتضي أن يوجد في الخارج، إذْ لا يقع به الامتثال إلا عند حصوله في الخارج، وإذْ ذاك يصير

---

[1] أي محال أن يقع الشيء الواحد المعيّن من كل واحد من المأمورين، لأن الجزئي الذي يفعله زيد غير الذي يقوم به عمرو، وهكذا، ويكون التكليف به تكليفا بمحال. وإنما لزم أن يكون هذا المعيّن بالنسبة إلى كل المأمورين لأنه المطلوب الموجه إلى سائرهم بلفظ واحد مطلق أريد منه هذا المعيَّن كما هو الفرض. (عبد الله دراز)

مقيّدا. والحاصل أنه لا بد أن يكون الأمر بالمطلق مستلزما للأمر بالمقيّد حتى يمكن الامتثال، فوجب المصير إليه، بل القول به.

والثاني: أن المُقيَّد لو لم يُقصد في الأمر بالمطلق لم يختلف الثواب باختلاف الأفراد الواقعة من المكلَّف، لأنها من حيث الأمر بالمطلق على تساوٍ، فكان يكون الثواب على تساوٍ أيضا، وليس الأمر كذلك، بل يقع الثواب على مقادير المقيَّدات المتضمَّنَة في ذلك المطلق. فالمأمور بالعتق إذا أعتق أدْوَنَ الرقاب كان له من الثواب بمقدار ذلك، وإذا أعتق الأعلى كان ثوابه أعظم. ولا خلاف في أن قصد الأعلى في أفراد المطلقات المأمور بها أفضل وأكثر ثوابا من غيره. فإذا كان التفاوت في أفراد المطلقات موجِبًا للتفاوت في الدرجات، لزم من ذلك كون المقيّدات مقصودة للشارع وإن حصل الأمر بالمطلقات.

فالجواب عن الأول: أن التكليف بالمطلق عند العرب ليس معناه التكليف بأمر ذهني، بل معناه التكليف بفرد من الأفراد الموجودة في الخارج، أو التي يصح وجودها في الخارج مطابقا لمعنى اللفظ، لو أُطلِق عليه اللفظُ صدق، وهو الاسم النكرة عند العرب. فإذا قال: "أعتق رقبة" فالمراد طلب إيقاع العتق بفرد مما يصدقُ عليه لفظ الرقبة، فإن العرب لم تضع لفظ الرقبة إلا على فرد من الأفراد غير مختص بواحد من الجنس. هذا هو الذي تعرفه العرب. والحاصل أن الأمر به أمرٌ بواحد كما في الخارج، وللمكلَّف اختياره في الأفراد الخارجية.

والجواب عن الثاني: أن ذلك التفاوت في الثواب الذي التفت إليه الشارع ليس القصدُ إليه مفهوما من نفس الأمر بالمطلق، ولذلك لم يقع التفاوت في الوجوب أو الندب الذي اقتضاه الأمر بالمطلق، وإنما فُهِمَ التفاوتُ من دليل خارجي، كالأدلة الدالة على أن أفضل الرقاب أعلاها، وأن الصلاة المشتملة على جميع آدابها المطلوبة أفضل من التي نقص منها بعض ذلك، وكذا سائر المسائل، فمن هنالك كان مقصود الشارع، ولذلك كان ذلك التفاوت ندبا لا وجوبا، وإن كان الأصل واجبا؛ لأنه زائد على

مفهوم المطلق الواجب. فإذًا القصدُ إلى تفضيل بعض الأفراد على بعض يستلزمُ القصدَ إلى الأفراد وليس ذلك من جهة الأمر بالمطلق، بل من دليل خارج. فإذا أعتق المكلَّف رقبة، أو ضحّى بأضحية، أو صلى صلاة، ومِثْلُهَا موافقٌ للمُطلق فله أجرُ ذلك من حيث هو داخل تحت المطلق، إلا أن يكون ثَمّ فضلٌ زائدٌ فيُثاب عليه بمقتضى الندب الخارجي، وهو مطلق أيضا.

فثبت أن القصدَ إلى المطلق من حيث هو مطلق لا يستلزم القصد إلى المقيد من حيث هو مقيد.

وهذا بخلاف الواجب المخيَّر، فإن أنواعَه مقصودةٌ للشارع بالإذن: فإذا كَفَّر بعتق فله أجر العتق، أو أطعم فأجر الإطعام، أو كسا فأجر الكسوة، بحسب ما فعل، فإذا أعتق أفضل الرقاب كان له أفضل الثواب، وإذا بالغ في الإطعام كان له زيادة ثواب، وإذا كسا بأفضل الثياب فله مزيد ثواب، دون أن يحتاج ذلك إلى دليل خارجي يدل على التفاوت في الثواب. فالفاعل في الواجب المخيَّر ليس له أجرُ كفارة اليمين فقط من غير تقييد بما كفّر، لأن تعيين الشارع المخيَّر فيه يقتضي قصده إلى ذلك دون غيره، وعدم تعيينه في المطلقات يقتضي عدم قصده إلى ذلك. وقد اندرج هنا أصل آخر وهي:

المسألة الرابعة

الأمر المُخيَّر يستلزم قصدَ الشارع إلى أفراده المُطلقة المخيَّر فيها.

المسألة الخامسة

المطلوب الشرعي ضربان؛ أحدهما: ما كان شاهدُ الطبع خادما له ومعينا على مقتضاه، والثاني: ما لم يكن شاهدُ الطبع خادما له ومعينا على مقتضاه.

الضرب الأول: ما كان شاهد الطبع خادما له ومعينا على مقتضاه، بحيث يكون الطبع الإنساني باعثا على مقتضى الطلب؛ كالأكل والشرب،

والوقاع، والبعد عن استعمال القاذورات من أكلها والتضمّخ بها، أو كانت العادة الجارية من العقلاء في محاسن الشيم ومكارم الأخلاق موافقة لمقتضى ذلك الطلب من غير منازع طبيعي، كستر العورة، والحفظ على النساء والحرم، وما أشبه ذلك. وإنما قُيِّد بعدم المنازع تحرُّزا من الزنى وأكل أموال الناس بالباطل ونحوهما، مما يصدّ فيه الطبع عن موافقة الطلب، فإن هذه وإن كانت مُخالفة لمحاسن الشيم، إلا أن هناك منازعا من الطبع يطلب الدخول فيها.

وهذا الضرب قد يكتفي الشارع في طلبه بمقتضى الجبلة الطبيعية والعادات الجارية، فلا يتأكّد الطلب تأكُّد غيره، حوالة على الوازع الباعث على الموافقة دون المخالفة، وإن كان في نفس الأمر متأكِّدا. ألا ترى أنه لم يوضع في هذه الأشياء على المخالفة حدودٌ معلومة زيادة على ما أخبر به من الجزاء الأخروي، ومن هنا يُطلق كثير من العلماء على تلك الأمور أنها سُنَنٌ، أو مندوبٌ إليها، أو مباحات على الجملة، مع أنه لو خولف الأمرُ والنهيُ فيها مخالفةً ظاهرة لم يقع الحُكم على وفق ذلك المقتضى، كما جاء في قاتل نفسه أنه يُعذَّب في جهنم بما قتل به نفسه، وأبْيَنُ من هذا أنه لم يأت نصّ جازم في طلب الأكل والشرب، واللباس الواقي من الحر والبرد، والنكاح الذي به بقاء النسل، وإنما جاء ذكر هذه الأشياء في معرض الإباحة أو الندب، حتى إذا كان المكلَّف في مظنة مخالفة الطبع، كمن بلغ به التعمّق في عبادة الصوم درجة الوصال المُضرّ بجسده، أو من بلغت به الرغبة في التفرغ للعبادة ترك الزواج مع قدرته عليه وحاجته إليه، جاء أمره بالأكل والشرب والنكاح، إلى أشباه ذلك.

الضرب الثاني: ما لم يكن شاهد الطبع خادما له ومعينا على مقتضاه، كالعبادات من الطهارات والصلوات والصيام والحج، وسائر المعاملات المراعى فيها العدل الشرعي، والجنايات، والأنكحة المخصوصة بالولاية والشهادة، وما أشبه ذلك.

فهذا الضرب قرّرهُ الشارع على مقتضاه من التأكيد في المؤكَّدات، والتخفيف في المخففات؛ إذ ليس للإنسان فيه خادمٌ طبعيّ باعثٌ على مقتضى الطلب، بل ربما كان مقتضى الجبلة يمانعه وينازعه، كالعبادات لأنها مجرد تكليف.

وكما يكون ذلك في الطلب الأمري، كذلك يكون في النهي؛ فإن المنهيات على الضربين؛ فالأول: كتحريم الخبائث، وكشف العورات، وتناول السموم، واقتحام المهالك، وأشباهها، ويلحق بها اقتحام المحرمات لغير شهوة عاجلة ولا باعث طبعي، كالمَلِك الكذّاب، والشيخ الزاني، والفقير المستكبر، فإن مثل هذا قريب مما تخالفه الطباع ومحاسن العادات، فلا تدعو إليه شهوة ولا يميل إليه عقل سليم. فهذا الضرب لم يؤكّد بحدّ معلوم في الغالب، ولا وُضعت له عقوبة معينة، بل جاء النهي فيه كما جاء الأمر في المطلوبات التي يكون الطبع خادما لها، إلا أن مرتكب هذا لمّا كان مخالفا لوازع الطبع ومقتضى العادة إلى ما فيه من انتهاك حرمة الشرع صار مُجاهرا بالمعاصي، مُعاندا فيها، فصار الأمر في حقّه أعظم؛ بسبب أنه لا يستدعي لنفسه حظا عاجلا، ولأجل ذلك جاء من الوعيد في الثلاثة: الشيخ الزاني، والملك الكذاب، والفقير المستكبر ما جاء.[1] وكذلك الأمر فيمن قتل نفسه.[2]

بخلاف العاصي بسبب شهوة عَنَّت، وطبع غلب، ناسيا لمقتضى الأمر، ومغلقا عنه باب العلم بمآل المعصية، ومقدار ما جنى بمخالفة الأمر. ولذلك قال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلتَّوْبَةُ عَلَى ٱللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلسُّوٓءَ بِجَهَٰلَةٍ﴾ الآية (النساء: ١٧)، أما الذي ليس له داع إليها ولا باعث عليها، فهو في حكم المعاند

---

[1] عن أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "ثلاثة لا ينظر الله إليهم يوم القيامة: الشيخ الزاني، والإمام الكذاب، والعائل المزهو". **صحيح ابن حبان**: كتاب الحدود، باب الزنى وحدّه؛ **سنن النسائي**، كتاب الزكاة، باب الفقير المختال.

[2] عَنْ ثَابِتِ بْنِ الضَّحَّاكِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "مَنْ حَلَفَ بِمِلَّةٍ غَيْرِ الْإِسْلَامِ كَاذِبًا مُتَعَمِّدًا فَهُوَ كَمَا قَالَ وَمَنْ قَتَلَ نَفْسَهُ بِحَدِيدَةٍ عُذِّبَ بِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ". **صحيح البخاري**، كتاب الجنائز، باب ما جاء في قاتل النفس.

المجاهر، فصار هاتكا لحرمة النهي والأمر مستهزئا بالخطاب، فكان الأمر فيه أشد.

فما كان الباعث فيه على المخالفة الطبعُ جُعِل فيه في الغالب حدود وعقوبات مرتّبة، إبلاغا في الزجر عمّا تقتضيه الطباع، بخلاف ما خالف الطبع، أو كان الطبع وازعا عنه فإنه لم يُجعل له حدّ محدود.

وقد وقع التنبيه على هذا الأصل ليكون الناظر في الشريعة مُلتفتا إليه، فإنه ربما وقع الأمرُ والنهي في الأمور الضرورية على الندب أو الإباحة والتنزيه فيما يُفهم من مجاريها، فيقع الشك في كونها من الضروريات، كما هو الحال في الأكل والشرب واللباس والنكاح. وكذلك وجوهُ الاحتراس من المضرات والمهلكات وما أشبه ذلك، فيرى أن ذلك لا يلحق بالضروريات، وهو منها في الاعتبار الاستقرائي شرعا. وربما وجد الأمر بالعكس من هذا، إلا أن ما تقدم هو الحكم المتحكم، والقاعدة التي لا تنخرم، فكل أحد وما رأى، والله المستعان.

المسألة السادسة

كل خصلة أُمِر بها أو نُهِيَ عنها مُطلقا من غير تحديد ولا تقدير فليس الأمر أو النهي فيها على مرتبة واحدة في كل فرد من أفرادها، كالعدل، والإحسان، والوفاء بالعهد، وأخذ العفو، من الأخلاق. وفي المأمورات: الإعراض عن الجاهل، والصبر، والشكر، ومواساة ذي القربى والمساكين والفقراء، والاقتصاد في الإنفاق، والإمساك، والدفع بالتي هي أحسن، والخوف، والرجاء، والتوفية في الكيل والميزان، واتباع الصراط المستقيم، والذكر لله، وعمل الصالحات، والاستقامة، والاستجابة لله، والخشية، والصفح، وخفض الجناح للمؤمنين، وغيرها مما ورد به الأمر في القرآن الكريم والسنة النبوية. وفي المنهيات: الظلم، والفحش، وأكل مال اليتيم، واتباع السبل المضلة، والإسراف، والإقتار، والإثم، والغفلة، والاستكبار، وغيرها مما ورد النهي عنه في القرآن الكريم والسنة النبوية.

فهذه الأمور التي وردت مطلقة في الأمر والنهي، لم يُؤتَ فيها بحدّ محدود، إلا أن مجيئها في القرآن على ضربين:

أحدهما: أن تأتي على العموم والإطلاق في كل شيء وعلى كل حال،[1] لكن بحسب كلّ مقام، وعلى ما تعطيه شواهد الأحوال في كل موضع، لا على مرتبة واحدة، ولا حكم واحد؛ ثُمّ وُكِّل ذلك إلى نظر المكلَّف فيَزِنُ بميزان نظره، ويتهدى لما هو اللائق والأحرى في كل تصرف، آخذا ما بين الأدلة الشرعية والمحاسن العادية. ومثال ذلك الإحسان والعدل. ألا ترى إلى قول الله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ ﴾ (النحل: ٩٠)، ليس الإحسان فيه مأمورا به أمرا جازما في كل شيء ولا غير جازم في كل شيء، بل ينقسم بحسب المناطات، ألا ترى أن إحسان العبادات بتمام أركانها من باب الواجب، وإحسانها بتمام آدابها من باب المندوب، ومنه إحسان القِتْلة كما نبّه عليه قوله صلى الله عليه وسلم في الحديث: "إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ الإِحْسَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ، فَإِذَا قَتَلْتُمْ فَأَحْسِنُوا الْقِتْلَةَ، وَإِذَا ذَبَحْتُمْ فَأَحْسِنُوا الذَّبْحَ، وَلْيُحِدَّ أَحَدُكُمْ شَفْرَتَهُ فَلْيُرِحْ ذَبِيحَتَهُ"،[2] وإحسان الذبح إنما هو مندوب لا واجب، وقد يكون في الذبح من باب الواجب إذا كان هذا الإحسان راجعا إلى تتميم الأركان والشروط. وكذلك العدل في عدم المشي بنعل واحدة ليس كالعدل في أحكام الدماء والأموال وغيرها. فلا يصح إذا إطلاق القول في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ ﴾ (النحل: ٩٠) إنه أمر إيجاب، أو أمر ندب، حتى يُفصَّل الأمرُ فيه، وذلك راجع إلى نظر

---

[1] أي لم يفرّق في النص عليها بين حال المأمور والمنهي وحال آخر، فلم تبين النصوص حينئذ أنها تكون واجبة إذا كان كذا ومندوبة إذا كان كذا، ولا محرمة إذا كان كذا ومكروهة إذا كان كذا، بل تجيء في هذا الضرب مطلقة إطلاقا تاما بدون تفريق بين مراتبها الكثيرة، وتفاصيلها المختلفة في قوة الطلب أو النهي. (عبد الله دراز)

[2] **صحيح مسلم**، كتاب: الصيد والذبائح وما يؤكل من الحيوان، باب الأمر بإحسان الذبح والقتل وتحديد الشفرة.

المجتهد تارة، وإلى نظر المكلَّف وإن كان مُقَلِّدا تارة أخرى، بحسب ظهور المعنى وخفائه.

الثاني: أن تأتي في أقصى مراتبها، ولذلك تجد الوعيد مقرونا بها في الغالب، وتجد المأمور به منها أوصافا لمن مدح الله من المؤمنين، والمنهي عنها أوصافا لمن ذم الله من الكافرين، ويعين ذلك أيضا أسباب التنزيل لمن استقراها، فكان القرآن آتيا بالغايات تنصيصا عليها، من حيث كان الحال والوقت يقتضي ذلك، ومنبِّها بها على ما هو دائر بين الطرفين، حتى يكون العقل ينظر فيما بينهما بحسب ما دله دليل الشرع، فيميّز بين المراتب بحسب القُرب والبُعد من أحد الطرفين، كي لا يسكن إلى حالة هي مَظِنّة الخوف لقربها من الطرف المذموم، أو مظنة الرجاء لقربها من الطرف المحمود، تربيّةَ حكيم خبير.

وقد روي في هذا المعنى عن أبي بكر الصديق في وصيته لعمر بن الخطاب عند موته حين قال له: ألم تَرَ أنه نزلت آية الرخاء مع آية الشدة، وآية الشدة مع آية الرخاء، ليكون المؤمن راغبا راهبا، فلا يرغب رغبة يتمنى فيها على الله ما ليس له، ولا يرهب رهبة يلقي فيها بيده إلى التهلكة. أو لم تَرَ يا عمر أن الله ذكر أهل النار بسيّء أعمالهم، لأنه ردّ عليهم ما كان لهم من حَسَنٍ، فإذا ذكرتهم قلت إني أخشى أن أكون منهم، وذكر أهل الجنة بأحسن أعمالهم، لأنه تجاوز لهم عما كان لهم من سيّءٍ، فإذا ذكرتهم قلت إني مقصّر أين عملي من أعمالهم. هذا ما نُقل، وهو معنى ما تقدم. فإن صحّ فذاك، وإلا فالمعنى صحيح يشهد له الاستقراء.

فإذا كان الطرفان مذكورين كان الخوف والرجاء جائلا بين هاتين الأخيتين المنصوصتين في محلٍّ مسكوتٍ عنه لفظا، مُنَبَّهٍ عليه تحت نظرِ العقلِ، ليأخذ كلٌّ على حسب اجتهاده ودقة نظره، ويقع التوازن بحسب القُرب من أحد الطرفين والبعد من الآخر، وأيضا فمن حيث كان القرآن آتيا بالطرفين الغائبين حسبما اقتضاه المساق، فإنما أتى بهما في عبارات مطلقة تصدق على القليل والكثير، فكما يدلّ المساق على أن المراد أقصى المحمود أو المذموم في ذلك الإطلاق، كذلك قد يدل اللفظ على القليل والكثير من

مقتضاه، فيزنُ المؤمن أوصافَه المحمودة فيخاف ويرجو، ويزن أوصافه المذمومة فيخاف أيضا ويرجو. مثال ذلك أنه إذا نظر في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ﴾ (النحل: ٩٠) فوزن نفسه في ميزان العدل عالما أن أقصى العدل الإقرار بالنِّعم لصاحبها وردّها إليه ثم شكره عليها، وهذا هو الدخول في الإيمان والعمل بشرائعه، والخروج عن الكفر واطراح توابعه، فإن وجد نفسه متَّصفا بذلك فهو يرجو أن يكون من أهله، ويخاف أن لا يكون يبلُغُ في هذا المدى غايتَه، لأن العبد لا يقدر على توفية حقّ الربوبية في جميع أفراد هذه الجملة. فإن نظر بالتفصيل فكذلك أيضا، فإن العدل كما يُطلَب في الجملة يُطلب في التفصيل، كالعدل بين الخلق إن كان حاكما، والعدل في أهله وولده ونفسه، حتى العدل في البدء بالميامن في لباس النعل ونحوه. كما أن هذا جار في ضده، وهو الظلم؛ فإن أعلاه الشرك بالله ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ (لقمان: ١٣)، ثم في التفاصيل أمورٌ كثيرة أدناها مثلا البدء بالمياسر، وهكذا سائر الأوصاف وأضدادها. فلا يزال المؤمن في نظرٍ واجتهادٍ في هذه الأمور حتى يلقى الله وهو على ذلك.

فلأجل هذا قيل إن الأوامر والنواهي المتعلقة بالأمور المطلقة ليست على مرتبة واحدة، بل منها ما يكون من الفرائض أو من النوافل في المأمورات، ومنها ما يكون من المحرّمات أو من المكروهات في المنهيات، لكنها وُكِّلَت إلى أنظار المكلَّفين ليجتهدوا في نحو هذه الأمور.

كان الناس من السلف الصالح يتوقفون عن الجزم بالتحريم، ويتحرَّجون عن أن يقولوا حلال أو حرام، هكذا صراحا، بل كانوا يقولون في الشيء إذا سئلوا عنه: لا أحبّ هذا، وأكره هذا، ولم أكن لأفعل هذا، وما أشبهه؛ لأنها أمور مطلقة في مدلولاتها، غير محدودة في الشرع تحديدا يوقَفُ عنده لا يُتعَدّى، وقد قال تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ﴾ (النحل: ١١٦).

ومن تأمل الشريعة وجد من هذا ما يطمئن إليه قلبه في اعتماد هذا الأصل وبالله التوفيق.

المسألة السابعة

الأوامر والنواهي باعتبار صيغتها ضربان: صريح، وغير صريح.

أولا: الأوامر والنواهي الصريحة

وهي الأوامر التي وردت بصيغة الأمر، مثل قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ (البقرة: ٤٣)، والنواهي التي وردت بصيغة النهي، مثل قوله تعالى: ﴿وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ﴾ (الجمعة: ٩).

والأوامر والنواهي الصريحة يمكن النظر إليها وأخذها من جهتين، إحداهما: أخذهما على ظاهرهما، والثانية: النظر إلى العلل المصلحية فيهما.

1. النظر الأول: وهذا نظر من يجري مع مجرد الصيغة مجرى التّعبُّد المحض من غير بحث عن علة الأمر أو النهي، فلا فرق عند صاحب هذا النظر بين أمرٍ وأمر، ولا بين نهي ونهي.

ومثال هذا ما ورد في سنن أبي داود أن ابن مسعود رضي الله عنه جاء يوم الجمعة والنبي صلى الله عليه وسلم يخطب، فسمعه يقول: "اجلسوا"! فجلس بباب المسجد، فرآه النبي صلى الله عليه وسلم فقال له: "تعال يا عبد الله!"[1] وسمع عبد الله ابن رواحة. وهو بالطريق. رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "اجلسوا" فجلس بالطريق، فمرّ به عليه الصلاة والسلام فقال: "ما شأنك"؟ فقال: سمعتك تقول اجلسوا، فقال له: "زادك الله طاعة".[2] وفي البخاري قال عليه الصلاة والسلام يوم

---

[1] عَنْ جَابِرٍ قَالَ: لَمَّا اسْتَوَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ قَالَ: اجْلِسُوا، فَسَمِعَ ذَلِكَ ابْنُ مَسْعُودٍ فَجَلَسَ عَلَى بَابِ الْمَسْجِدِ، فَرَآهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: تَعَالَ يَا عَبْدَ اللَّهِ بْنَ مَسْعُودٍ. قَالَ أَبُو دَاوُد هَذَا يُعْرَفُ مُرْسَلا، إِنَّمَا رَوَاهُ النَّاسُ عَنْ عَطَاءٍ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. **سنن أبي داود**، كتاب: الصلاة، باب: الإمام يكلم الرجل في خطبته.

[2] عن أيوب قال: بلغني أن ابن رواحة سمع النبي صلى الله عليه وسلم وهو بالطريق يقول: اجلسوا، فجلس في الطريق، فمرّ به النبي صلى الله عليه وسلم فقال له: ما شأنك؟ قال: سمعتك تقول:

الأحزاب: "لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة"،[1] فأدركهم وقت العصر في الطريق فقال بعضهم: لا نصلي حتى نأتيها، وقال بعضهم: بل نصلي، ولم يُرد منا ذلك. فذُكِر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فلم يُعنِّف واحدة من الطائفتين. وبناء على هذا النظر قال كثير من الفقهاء بفسخ عقد البيع الواقع في وقت النداء لصلاة الجمعة لمجرد قوله تعالى: ﴿وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ﴾ (الجمعة: ٩).

وهذا وجه من الاعتبار يمكن الانصراف إليه والقول به عامّا، وإن كان النظر الثاني أرجح منه. ومما يمكن أن يُستدَلّ به على صحة هذا النظر أن يُقال إنه حتى مع القول باعتبار المصالح فإنه في الواقع لا يحصل لنا من معقول المصلحة معنى يفيد بمجرده في معرفة الحكم دون اعتبار الأوامر والنواهي؛ لأن المصلحة وإن علمناها على الجملة فنحن جاهلون بها على التفصيل، فقد علمنا أن حدّ الزنى مثلا لمعنى الزّجر، وقد جعله الشارع في المحصن الرجم، دون ضرب العنق، أو الجلد إلى الموت أو إلى عدد معلوم، أو السجن، أو الصوم، أو غرامة مالية. وهو في غير المُحصَن جلدُ مائة وتغريب عام، دون الرجم، أو القتل، أو زيادة عدد الجلد على المائة أو نقصانه عنها، إلى غير ذلك من وجوه الزجر المُمكنة في العقل. هذا كلّه لم نقف على تحقيق المصلحة فيما حُدّ فيه على الخصوص دون غيره. وإذا لم نعقل ذلك، ولا يمكن ذلك للعقول، دلّ على أن فيما حُدّ من ذلك مصلحة لا نعلمها. وهكذا يجري الحكم في سائر ما يعقل معناه. أما التّعبُّدات فهي أحرى بعدم إدراك ذلك. وكثيرا ما يظهر لنا ببادىء الرأي للأمر أو النهي معنى مصلحي، ويكون في نفس الأمر بخلاف ذلك، يُبيِّنُه نصّ آخر يعارضُه، فلا بد من الرجوع إلى ذلك النص دون اعتبار ذلك المعنى. فلم يبق لنا إلا الوقوف مع مجرد الأوامر والنواهي.

اجلسوا، فجلست، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: زادك الله طاعة". **مصنف عبد الرزاق**، ج3، ص211.

[1] **صحيح البخاري**، كتاب: الجمعة، باب صلاة الطالب والمطلوب راكبا وإيماء.

ولا يقال: إن عدم الالتفات إلى المعاني إعراضٌ عن مقاصد الشارع المعلومة، **لأنا نقول**: هذا أيضا مُعَارَض بما يُضادّه في الطرف الآخر في تتبّع المعاني مع إلغاء الصيغ لأن ذلك هو عين المخالفة لمقاصد الشارع. وإذا كانت المعاني غير مُعتبرة بإطلاق، وإنما تُعتَبر من حيث هي مقصودُ الصّيغ، فاتباع أنفس الصّيغ التي هي الأصل واجبٌ؛ لأنها مع المعاني كالأصل مع الفرع، ولا يصح اتباع الفرع مع إلغاء الأصل.

2. النظر الثاني: وهو نظرٌ مِنْ حيثُ يُفهمُ من الأوامر والنواهي قصدٌ شرعيّ بحسب استقراء جميع ما ورد في خصوص تلك المسألة في القرآن والسنة، وما يقترن بها من القرائن الحالية أو المقالية الدالة على أعيان المصالح في المأمورات، والمفاسد في المنهيات. فإن المفهوم من قوله صلى الله عليه وسلم: "اكلفوا من العمل ما لكم به طاقة"[1] الرّفق بالمكلَّف خوف العنت أو الانقطاع، لا أن المقصود نفس التقليل من العبادة، أو ترك الدوام على التوجُّه لله. وكذلك قوله تعالى: ﴿فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ﴾ (الجمعة: ٩) مقصودُه الحفظُ على إقامة الجمعة وعدم التفريط فيها، لا الأمر بالسعي إليها فقط، وقوله: ﴿ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَۚ ﴾ (الجمعة: ٩) جارٍ مجرى التّوكيد لذلك، بالنهي عن ملابسة الشّاغل عن السعي، لا أن المقصود النهي عن البيع مطلقا في ذلك الوقت، على حد النهي عن بيع الربا مثلا. وكذلك المفهوم من قوله: "لا تواصلوا"،[2] أو نهيه صلى الله عليه وسلم عن صيام الدهر،[1]

[1] عَنْ إِسْمَعِيلَ بْنِ أَبِي حَكِيمٍ أَنَّهُ بَلَغَهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَمِعَ امْرَأَةً مِنْ اللَّيْلِ تُصَلِّي فَقَالَ: مَنْ هَذِهِ؟ فَقِيلَ لَهُ: هَذِهِ الْحَوْلاءُ بِنْتُ تُوَيْتٍ لا تَنَامُ اللَّيْلَ، فَكَرِهَ ذَلِكَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى عُرِفَتْ الْكَرَاهِيَةُ فِي وَجْهِهِ ثُمَّ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لا يَمَلُّ حَتَّى تَمَلُّوا. اكْلَفُوا مِنْ الْعَمَلِ مَا لَكُمْ بِهِ طَاقَةٌ". **موطأ الإمام مالك**، كتاب: النداء للصلاة، باب ما جاء في صلاة الليل.

[2] عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لا تُوَاصِلُوا. قَالُوا: إِنَّكَ تُوَاصِلُ! قَالَ: لَسْتُ كَأَحَدٍ مِنْكُمْ، إِنِّي أُطْعَمُ وَأُسْقَى، أَوْ إِنِّي أَبِيتُ أُطْعَمُ وَأُسْقَى. **صحيح البخاري**،

الرّفق بالمكلَّف أن لا يدخُل فيما لا يقدر عليه ولا يدوم عليه، ولذلك كان عليه الصلاة والسلام يواصل ويسرد الصوم، فكان يصوم حتى يقال لا يفطر، ويفطر حتى يقال لا يصوم، وواصل عليه الصلاة والسلام، وواصل السلف الصالح مع علمهم بالنهي، تحقُّقا بأن مغزى النهي الرفق والرحمة، لا أن مقصود النهي عدم أيقاع الصوم، ولا تقليله. وكذلك سائر الأوامر والنواهي التي مغزاها راجع إلى هذا المعنى.

ومما يعضّد هذا النظر:

أ. أنه قد قام الدليل على اعتبار المصالح شرعا، وأن الأوامر والنواهي مشتملة عليها، فلو تركنا اعتبارها على الإطلاق لكُنّا قد خالفنا الشارع من حيث قصدنا موافقته، فإن الفَرْضَ أن هذا الأمر وقع لهذه المصلحة، فإذا ألغينا النظر فيها في التكليف بمقتضى الأمر كنا قد أهملنا في الدخول تحت حُكم الأمر ما اعتبره الشارع فيه، فيوشك أن نخالفه في بعض موارد ذلك الأمر. فمثلا الوصال وسرد الصيام جاء نهي النبي صلى الله عليه وسلم عنه، ومع ذلك فقد واصل عليه الصلاة والسلام بأصحابه حين نهاهم فلم ينتهوا. وفي هذا أمران إنْ أخذنا بظاهر النهي؛ أحدهما: أنه نهاهم فلم ينتهوا، فلو كان المقصود من النهي ظاهرُه لكانوا قد عاندوا نَهْيَه بالمخالفة مشافهة، وقابلوه بالعصيان صراحا، وهذا باطل. والثاني: أنه واصل بهم حين لم يمتثلوا نهيَهُ، ولو كان النهي على ظاهره لكان تناقضا، وحاشى لله من ذلك. وإنما كان ذلك النهي للرفق بهم خاصة، فلما لم يسامحوا أنفسهم بالراحة وطلبوا فضيلة احتمال التعب في مرضاة الله، أراد عليه الصلاة والسلام أن يريهم بالفعل ما نهاهم لأجله، وهو دخول المشقة، حتى يعلموا أن نهيه عليه الصلاة والسلام هو الرفق بهم، والأخلق بالضعفاء

كتاب: الصوم، باب الوصال ومن قال ليس في الليل صيام لقوله تعالى "ثم أتموا الصيام إلى الليل".

[1] قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "لا صَامَ مَنْ صَامَ الأَبَدَ، مَرَّتَيْنِ". **صحيح البخاري**، كتاب: الصوم، باب: حق الأهل في الصوم.

الذين لا يصبرون على احتمال اللأواء في مرضاة ربهم. ولذلك أخذ السلف الصالح أنفسهم بالاجتهاد في العبادة، والتحرّي في الأخذ بالعزائم، وقهروها تحت مشقّات التّعبد، فإنهم فهموا أن الأوامر والنواهي واردة مقصودةٌ من جهة الآمر والناهي ﴿فَيَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ (الأعراف: ١٢٩) و﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ (هود: ٧، الملك: ٢)، لكن لمّا كان المكلّف ضعيفا في نفسه، ضعيفا في عزمه، ضعيفا في صبره، عَذَرَهُ ربُّه الذي عَلِمَهُ كذلك وخلقه عليه، فجعل له من جهة ضعفه رفقا يستند إليه في الدخول في الأعمال، وأدخل في قلبه حبّ الطاعة وقوّاه عليها، وكان معه عند صبره على بعض الزعازع المشوشة والخواطر المشغبة، وكان من جملة الرفق به أن جعل له مجالا في رفع الحرج عند صدماته، وتهيئةً له في أول العمل بالتخفيف، استقبالا بذلك ثقلَ المداومة، حتى لا يصعب عليه البقاء فيه والاستمرار عليه، فإذا داخلَ العبدَ حبُّ الخير وانفتح له يُسْرُ المشقة صار الثقيل عليه خفيفا، فتوخّى مُطلق الأمر بالعبادة بقوله: ﴿وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا﴾ (المزمل: ٨). فكأن المشقة وضدها إضافيان لا حقيقيان، وكأن الأمر والنهي في العزائم مقصودا أن يمتثل على الجملة، وفي الرفق راجعا إلى جهة العبد: إذا اختار مقتضى الرفق فمثل الرخصة، وإذا اختار خلافه فعلى مقتضى العزيمة.

ب ـ أن النبيّ عليه الصلاة والسلام نهى عن أشياء وأمر بأشياء، وأطلق القول فيها إطلاقا ليحملها المكلَّفُ في نفسه وفي غيره على التوسّط، لا على مقتضى الإطلاق الذي يقتضيه لفظُ الأمر والنهي. فجاء الأمر بمكارم الأخلاق وسائر الأمور المُطلَقة، والنهي عن مساوئ الأخلاق وسائر المناهي المُطلَقة، وقد تقدّم أن المكلَّف جُعل له النظرُ فيها بحسب ما يقتضيه حالُه وطاقته، ومثل هذا المعنى لا يتأتّى مع حمل الأوامر والنواهي على الظاهر مجردا من الالتفات إلى المعاني. وقد نهى عليه الصلاة والسلام عن بيع الغرر، وإذا أخذنا بمقتضى مجرّد الصيغة امتنع علينا بيعُ كثير مما هو جائزٌ بيعُه وشراؤه، كبيع الجوز واللوز والقسطل في قشرها، وبيع المغيبات في الأرض، والمقاثي كلها، بل كان يمتنع كلّ ما فيه وجهٌ مُغيَّبٌ كالديار

والحوانيت المُغيَّبة الأُسس والأنقاض، وما أشبه ذلك. ومثلُ هذا لا يصحّ فيه القول بالمنع أصلا، لأن الغرر المنهي عنه محمولٌ على ما هو معدودٌ عند العقلاء غررا متردِّدا بين السلامة والعطب.

ج. أن الأوامر والنواهي من جهة اللفظ على تساوٍ في دلالة الاقتضاء، والتفرقة بين ما هو منها أمرُ وجوبٍ، أو ندبٍ، وما هو نهيُ تحريم، أو كراهة، لا تعلم من النصوص، وإن عُلم منها بعضٌ فالأكثرُ منها غير معلوم، وما حصل لنا الفرق بينها إلا باتباع المعاني، والنظر إلى المصالح، وفي أي مرتبة تقع. فلو استندنا لمجرد الصيغة لزم في الأمر أن لا يكون في الشريعة إلا على قسم واحد، لا على أقسام متعددة، والنهي كذلك أيضا. بل نقول كلامُ العرب على الإطلاق لا بد فيه من اعتبار معنى المساق في دلالة الصيغ وإلا صار ضحكة، ألا ترى إلى قولهم: فلان أسد، أو حمار، أو عظيم الرماد، أو جبان الكلب، وغيرها لو اعتُبِر اللفظ بمجرّده لم يكن له معنى معقول، فما ظنك بكلام الله وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم.

فإذا ثبت هذا وعمل العامل على مقتضى المفهوم من علة الأمر والنهي فهو جارٍ على السَّنَن القويم، موافقٌ لقصد الشارع في ورده وصدره.

الأوامر والنواهي غير الصريحة

وهي على أنواع، منها:

1. ما جاء مجيء الإخبار عن تقرير الحكم، كقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ (البقرة: ١٨٣)، ﴿وَٱلۡوَٰلِدَٰتُ يُرۡضِعۡنَ أَوۡلَٰدَهُنَّ﴾ (البقرة: ٢٣٣)، ﴿وَلَن يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لِلۡكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ سَبِيلًا﴾ (النساء: ١٤١). وأشباه ذلك مما فيه معنى الأمر. فهذا ظاهرُ الحُكم، وهو جارٍ مجرى الصريح من الأمر والنهي.

2. ما جاء مجيء مدحه أو مدح فاعله في الأوامر، أو ذمه أو ذم فاعله في النواهي، وترتيب الثواب على الفعل في الأوامر، وترتيب العقاب في النواهي، أو الإخبار بمحبّة الله في الأوامر، والبغض والكراهية أو عدم الحب في النواهي. وأمثلة هذا النوع ظاهرة، كقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ

﴿ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصِّدِّيقُونَ ﴾ (الحديد: ١٩)، وقوله: ﴿ بَلۡ أَنتُمۡ قَوۡمٞ مُّسۡرِفُونَ ﴾ (الأعراف: ٨١، يس: ١٩)، وقوله: ﴿ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ يُدۡخِلۡهُ جَنَّٰتٖ ﴾ (النساء: ١٣، الفتح: ١٧)، ﴿ وَمَن يَعۡصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدۡخِلۡهُ نَارًا ﴾ (النساء: ١٤)، وما أشبه ذلك. فإن هذه الأشياء دالة على طلب الفعل في المحمود، وطلب الترك في المذموم من غير إشكال.

3. ما يتوقف عليه المطلوب؛ كالمفروض في مسألة "ما لا يتم الواجب إلا به"، وفي مسألة "الأمر بالشيء: هل هو نهي عن ضده"، وما أشبه ذلك من الأوامر والنواهي التي هي لزوميّةٌ للأعمال، لا مقصودةٌ لأنفسها. وقد اختلف العلماء فيها وفي اعتبارها. وذلك مذكور في الأصول. ولكن إذا بنينا على اعتبارها فعلى القصد الثاني لا على القصد الأول،[1] بل هي أضعف في الاعتبار من الأوامر والنواهي الصريحة التبعيّة، كقوله تعالى: ﴿ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَۚ ﴾ (الجمعة: ٩)؛ لأن رتبة الصريح ليست كرتبة الضمني في الاعتبار أصلا. وقد مرّ في كتاب المقاصد أن المقاصد الشرعية ضربان: مقاصد أصلية، ومقاصد تابعة.

فهذا القسم في الأوامر والنواهى مُستمَدّ من ذلك. وفي الفرق بين ما هو مقصود بالأصل (القصد الأول) وما هو مقصود بالتبع (القصد الثاني) فقهٌ كثيرٌ، ولا بد من ذكر مسألة تُقرِّر الفروق بينهما حتى تُتَّخَذَ دستورا لأمثالها في فقه الشريعة بحول الله.

[1] ففي مسألة "ما لا يتم الواجب إلا به هل هو واجب أم لا؟" إن قلنا واجبٌ فليس وجوبُه مقصودا في نفسه، وكذلك مسألة "الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده والنهي عن الشيء هل هو أمر بأحد أضداده؟" فإن قلنا بذلك فليس بمقصود لنفسه. فلا يكون للأمر والنهي حُكْمٌ مُنْحَتِم إلا عند فرضه مقصودا بالقصد الأول.

فصل

يفرِّق الفقهاء بين الغصب والتّعدّي. فالغصب عندهم هو التعدي على الرقاب (أي على العين المملوكة). أما التعدي فهو في عرفهم مُختصّ بالتَّعدي على المنافع دون الرقاب، كزيادة المكتري والمستعير على المدة المشترطة دون إذن المالك.

فإذا قصد الغاصب تملُّك رقبة المغصوب فهو منهي عن ذلك، آثم فيما فعل من جهة ما قصد. وهو لم يقصد إلا الرقبة، فكان النهي أوّلاً عن الاستيلاء على الرقبة. وأما التعدي على المنافع فالقصد فيه تملُّك المنافع دون الرقبة، فهو منهي عن ذلك الانتفاع من جهة ما قصد. وهو لم يقصد إلا المنافع، فكان النهي أوّلاً عن الاستيلاء على المنافع. ولكن كلّ واحدٍ منهما يلزمه الآخر بالحُكم التّبعي، وبالقصد الثاني لا بالقصد الأول.

والقاعدة هنا "أن ما كان من الأوامر أو النواهي بالقصد الأول فحُكمُه مُنْحَتِم، بخلاف ما كان منه بالقصد الثاني فإن حُكْمَه ليس بمُنْحَتِم."

فإذا كان الشخص غاصبا فهو ضامن للرقاب (العين المغصوبة)، لا للمنافع. كما أنه يضمن قيمة الرقبة يوم الغصب، لا بأعلى قيمة بين تاريخ الغصب وتاريخ الضمان؛ لأن الانتفاع تابع، فيصير النهي عنه تابعا للنهي عن الاستيلاء على الرقبة، والقاعدة "أن حُكم المنهيّ عنه بالتّبع أو بالقصد الثاني ليس بمُنْحَتِم"، فلا يكون على الغاصب ضمان قيمة المنافع، إلاّ على قول بعض العلماء، بناء على أن المنافع مشاركةٌ في القصد الأول. والأظهر أن لا ضمان عليه، لعموم قوله عليه الصلاة والسلام: "الخراج بالضمان"،[1] وسبب ذلك ما ذُكِر من أنّ النهي عن الانتفاع غيرُ مقصودٍ لنفسه، بل هو تابع للنهي عن الغصب.

---

[1] عن عائشة أن رجلا اشترى من رجل غلاما في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، فكان عنده ما شاء الله، ثم ردّه من عيب وجد به، فقال الرجل حين رد عليه الغلام: يا رسول الله إنه كان استغل غلامي منذ كان عنده. فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "الخراج بالضمان". **المستدرك على الصحيحين**، كتاب البيوع، باب: وأما حديث إسماعيل بن جعفر بن أبي كثير.

وأما إذا كان الشخص متعدِّيا فضمانه ضمان التّعدّي لا ضمان الغصب؛ لأنّ قَصْدَهُ المنافع والرقبة تابعةٌ للمنافع فيكون النهيُ عن إمساك الرقبة تابعا للنهي عن الاستيلاء على المنافع، فلذلك يضمن بأعلى قيمة بين تاريخ الغصب وتاريخ الضمان، ويضمن ما قَلّ وما كَثُرَ. وأمّا ضمانُ الرقبة في التعدي فيكون عند تسببه في تَلَفِهَا خاصة من حيث كان تلفُها عائدا على المنافع بالتَّلَف.

ولو كان أمر الغصب والتعدي واحدا لما فرّق بينهما الإمام مالك، حين قال في الغاصب والسارق: إذا حبسَ المغصوبَ أو المسروقَ عن أسواقه ومنافعه ثم ردّه بحاله لم يكن لمالكه أن يُضَمِّنَه، وإن كان مُستعيرا أو متكاريا فزاد دون إذن المالك ضمن قيمته.

وهذا التفريع إنما هو على المشهور في مذهب مالك وأصحابه، وهناك من خالف من أصحاب المذهب ومن المذاهب الأخرى، وخلافهم مبني على أحد القواعد الآتية:

1. القاعدة التي يذكرها أهل المذهب، وهي: "هل الدوام كالابتداء؟" فإن قلنا: ليس الدوام كالابتداء، فذلك جارٍ على المشهور في الغصب، فالضمان بقيمة يوم الغصب، والمنافع تابعة. وإن قلنا إنه كالابتداء فالغاصب في كل حين كالمبتدئ للغصب، فهو ضامن في كل وقت ضمانا جديدا، فيجب أن يضمن المغصوب بأعلى قيمة، كما قال ابن وهب وأشهب وعبد الملك. قال ابن شعبان: لأن عليه أن يردّه في كلّ وقت، ومتى لم يردّه كان كمغتصبه حينئذ.

2. القاعدة المتقررة، وهي: أن الأعيان لا يملكها في الحقيقة إلا خالقها تعالى، وإنما للعبد منها المنافع. وإذا كان كذلك فهل القصد إلى ملك الرقاب منصرف إلى ملك المنافع؟ أم لا؟ فإن قلنا هو منصرف إلى المنافع، لأن أعيان الرِّقاب لا منفعة فيها من حيث هي أعيان، بل من حيث اشتمالُها على المنافع المقصودة، يكون هذا مقتضى قول من لم يفّرق بين الغصب والتعدي. وإن قلنا ليس بمنصرف إلى المنافع فهو بمقتضى التفرقة الذي هو مشهور مذهب مالك.

3. الغاصب إذا قصد تملُّك الرقبة هل يتقرر له عليها شُبْهة مِلْك بسبب ضمانه لها؟ أم لا؟ فإن قلنا: إنه يتقرّر عليها شُبْهَة مِلْك كان داخلا تحت قوله عليه الصلاة والسلام: "الخراج بالضمان"،[1] فيكون الغاصب ضامنا للعين المُغْتَصَبة بقيمة يوم الغَصْب، وما زاد على ذلك يتملكه الغاصب بمقتضى الضمان، وإن قلنا إنه لا يتقرّر له عليها شُبْهَة مِلك، بل المغصوبُ على مِلْك صاحبه، فكل ما يحدث من غلة ومنفعة فعلى ملكه، فهي للمالك، ولا بد للغاصب من ضمانها؛ لأنه قد غصبها أيضا. وأما ما يحدث من نقص فعلى الغاصب ضمانه بسبب عدوانه، لأن نقص الشيء المغصوب إتلافٌ لبعضِ ذاته، فيضمنُه كما يضمن المتعدي على المنافع، لأن قيام الذات من جملة المنافع.

فهذه أَوْجُهٌ يمكنُ إجراءُ الخلاف في مذهب مالك وغيره عليها، مع بقاء القاعدة المتقدمة على حالها، وهي: أن ما كان من الأوامر أو النواهى بالقصد الأول فحُكْمُه مُنْحَتِمٌ، بخلاف ما كان منه بالقصد الثاني. فإذا نُظِر في هذه الوجوه بالقاعدة المذكورة ظَهرَ وجهُ الخلاف، وربما خرجت عن ذلك أشياء لا تنقض أصل القاعدة. والله أعلم. واعلم أن مسألة الصلاة في الدار المغصوبة إذا عُرِضَت على هذا الأصل تبيَّن منه وجهُ صِحّة مذهب الجمهور القائلين بعدم بطلانها، ووجهُ مذهب ابن حنبل وأصبغ وسائر القائلين ببطلانها.

المسألة الثامنة

الأمر والنهي إذا تواردا على متلازمين فكان أحدهما مأمورا به والآخر منهيا عنه عند فرض الانفراد، وكان أحدهما في حُكم التّبع للآخر وجودا أو عدما، فإن المُعتبَر من الاقتضاءين ما انصرف إلى جهة المتبوع، وأما ما انصرف إلى جهة التابع فملغي وساقط الاعتبار شرعا. والدليل على ذلك أمور:

---

[1] سبق تخريجه.

1. ما تقدم تقريره في قاعدة "أن ما كان من الأوامر أو النواهي بالقصد الأول فحُكمُه مُنْحَتِم، بخلاف ما كان منه بالقصد الثاني فإن حُكْمَه ليس بمُنْحَتِم". هذا، وإن كان الأمر والنهي هنالك غير صريح وهنا صريحٌ فلا فرق بينهما إذا ثبت حُكْم التّبعيّة، ولذلك نقول إن القائل ببطلان البيع وقت النداء لصلاة الجمعة لم يَبْنِ على كون النهي تبعيًّا، وإنما بنى البطلان على كون النهي مقصودا بالقصد الأول.

2. إنه لا يمكن الامتثال مع القول بتوارد الأمر والنهي على المتلازمين، لاجتماع الأمر والنهي، فمن حيث أخذ المكلَّف في العمل تنفيذا للأمر صادمه النهي عنه، ومن حيث تركه امتثالا للنهي صادمه الأمر، فيؤدي إلى اجتماع الأمر والنهي على المكلّف سواء فَعَلَ أو تَرَكَ، وهو تكليف بما لا يُطاق، وهو غير واقع، فما أدى إليه غير صحيح.

3. ما دلّ عليه استقراء الشريعة من وجود علاقة التّبعيّة بين الشيئين المتلازمين، مثل العقد على الأصول مع منافعها وغلاّتها، والعقد على الرقاب مع منافعها وغلاّتها، فإن كلّ واحد منهما ممّا يُقصَد في نفسه، فللإنسان أن يتملّك الأصول ويتبعها منافعها، وله أيضا أن يتملّك أنْفُسَ المنافع خاصة وتتبعها الرقاب من جهة استيفاء المنافع، ويصحّ القصد إلى كلّ واحد منهما. فمثل هذه الأمثلة يتبيّن فيها وجهُ التبعيّة بصور لا خلاف فيها. وذلك أن العقد في شراء الدار أو البستان، أو الأرض وأشباه ذلك جائز بلا خلاف. وهو عقد على الرّقاب لا على المنافع التابعة لها، لأن المنافع قد تكون موجودة وقت العقد وقد لا تكون، وإذا كانت معدومة وقت العقد امتنع العقد عليها، للجهل بها من كل جهة ومن كل طريق، إذ لا يدري مقدارها، ولا صفتها، ولا مدتها، ولا غير ذلك، بل قد لا يدري هل توجد من أصل أم لا، فلا يصحّ العقد عليها على فرض كونها منفردة لما في ذلك من غرر وجهل. وفي المقابل نجد العقد على المنافع في الإجارات، كمن استأجر شخصا ليقوم له بعمل، أو استأجر أرضا لاستغلالها أو دابة للانتفاع بها، فإن العقد وارد على المنافع لا على الرقاب، ومع ذلك فالعقد على المنافع فيها يستتبع العقد على الرقبة، إذ الأجير

محجور عليه زمن استيفاء المنفعة منه بسبب العقد، فلا يجوز له بذلُ جهده لجهة أخرى، وكذلك الأمر في الأرض أو الدابة المستأجرة، وذلك أثرُ كون الرقبة معقودا عليها لكن بالقصد الثاني لا بالقصد الأول. وهذا المعنى أوضح من أن يُستدلّ عليه، وهو على الجملة يُعطي أن التوابع مع المتبوعات لا يتعلق بها ـ من حيث هي توابع ـ أمرٌ ولا نهيٌ، وإنما يتعلّق بها الأمرُ والنهيُ إذا قُصِدت ابتداء، وهي إذْ ذاك متبوعة لا تابعة.

العلاقة بين الرقاب والمنافع

المنافع ـ التي قلنا إنها تابعة للرقاب على الجملة ـ تنقسم ثلاثة أقسام:

1. ما كان منها في أصله بالقوة لم يبرز إلى الفعل لا حكما ولا وجودا، كثمرة الشجر قبل الخروج، وولد الحيوان قبل الحمل، وما أشبه ذلك. فلا خلاف في هذا القسم أن المنافع هنا غير مستقلّة في الحكم؛ إذ لم تبرز إلى الوجود فضلا عن أن تستقل، فلا قصد إليها هنا ألبتة، وحكمها التبعيّة المطلقة.

2. ما ظهر فيه حكم الاستقلال وجودا وحكما، أو حكما عاديا أو شرعيا، كالثمرة بعد اليبس، وولد الحيوان بعد استغنائه عن أمه، وما أشبه ذلك. فلا خلاف أيضا أن حكم التبعيّة منقطع عنه، وحكمه مع الأصل حكم غير المتلازمين. فإذا اجتمعا قصدًا لا بد من اعتبار كل واحد منهما على القصد الأول، لعدم وجود علاقة التبعية بينهما.

3. ما فيه الشائبتان، فمباينة الأصل فيه ظاهرة لكن على غير الاستقلال، فلا هو منتظم في سلك الأول، ولا في الثاني. وهو ضربان؛ الأول: ما كان هذا المعنى فيه محسوسا؛ كالثمرة الظاهرة قبل النضج واليبس والاستغناء عن أصلها، وولد الحيوان قبل الاستغناء عن أمه، ونحو ذلك. والثاني: ما كان في حُكم المحسوس؛ كمنافع العروض والحيوان والعقار، وأشباه ذلك مما حصلت فيه التهيئة للتصرفات الفعلية، كاللبس والركوب والاستصناع والازدراع والسكنى وأشباه ذلك.

فكل واحد من الضربين قد اجتمع مع صاحبه من وجه، وانفرد عنه من وجه، ولكن الحكم فيهما واحد، حيث إن هذا النوع يتجاذبه الطرفان، ولكن لما ثبتت التبعية على الجملة ارتفع توارد الطلبين عنه، وصار المُعتبر فيه ما يتعلق بجهة المتبوع كما مرّ بيانه في القاعدة. ومع ذلك، فإنه من جهة أخرى لما برز التابع وصار مما يُقصدُ، تعلّق الغرضُ في المعاوضة عليه، أو في غير ذلك من وجوه المقاصد التابعة على الجملة، وهذا أمرٌ لا نزاع فيه أيضا، إذْ لا يصحّ أن تكون الشجرة المثمرة في قيمتها لو لم تكن مثمرة، فصار هذا القسم من هذه الجهة محلّ نظر واجتهاد بسبب تجاذب الطرفين فيه.

وأيضا فليس تجاذب الطرفين على حدٍّ واحد، بل يقوى الميل إلى أحد الطرفين في حال، ولا يقوى في حال أخرى. وأنت تعلم أن الثمرة قبل الإبار ليست في القصد ولا في الحكم كما بعد الإبار وقبل بدوّ الصلاح، ولا هي قبل بدوّ الصلاح كما بعد بدوّ الصلاح وقبل اليبس، فإنها قبل الإبار للمشتري، فإذا أُبِّرت فهي عند أكثر العلماء للبائع إلا أن يشترطها المشتري فتكون له عند الأكثر، فإذا بدا صلاحها فقد قرُبَت من الاستقلال وبعُدَت من التبعية فجاز بيعها بانفرادها، وفي هذه الحال من قال بجواز بيعها مستقلة قال هي مَبيعة على حُكم القطف كما لو يبست على رءوس الشجر، فلا جائحة فيها.[1] ومن اعتبر عدم الاستقلال وأبقى حكم التبعية قال حُكمها على التبعية لما بقي من مقاصد الأصل فيها، ووضَعَ فيها الجوائح،[2] اعتبارا بأنها لمّا افتقرت إلى الأصل كانت كالمضمومة إليه التابعة له، فكأنها على مِلْك صاحب الأصل، ولكنها لما كان قد تعيّن وجهُ الانتفاع بها على المُعتاد صارت كالمستقلة، فكانت الجائحة اليسيرة مغتفرة فيها، لأن اليسير

---

[1] أي أنها إذا أصابتها جائحة قبل قطفها فلا ضمان على البائع، بل المشتري يتحمل وحده الخسارة.

[2] أي أنها إذا أصابتها جائحة كبيرة قبل قطفها فخسارتها تكون على البائع، لأنها لم تستقل بعد استقلالا تاما عن الشجرة.

في الكثير كالتّبع. ومن هنا اختلف الفقهاء في السقي بعد بدوّ الصلاح: هل هو على البائع أم على المشتري؟ فإذا انتهى الطيب في الثمرة ولم يبق لها ما تضطر إلى الأصل فيه، وإنما بقي ما يُحتَاج إليه فيه على جهة التكملة من بقاء النضارة وحفظ المائية، اختلُفَ: هل بقي فيها حُكم الجائحة أم لا؟ بناء على الخلاف في كونها استقلت بنفسها وخرجت عن تبعية الأصل مطلقا أم لا. فإذا انقطعت المائية والنظارة اتفق الجميع على حُكم الاستقلال، فانقطعت التبعية.

وعلى نحو من هذا التقرير يجري الحكم في كل ما يدخل تحت هذه القاعدة.

فصل

ينبني على هذه القاعدة فوائد، منها:

1. كلّ شيء بينه وبين الآخر تبعيّة يجري في الحكم مجرى التابع والمتبوع (فيكون الحكم للمتبوع، أما التابع فحكمه ملغي)، وذلك ما لم يعارضه أصل آخر كأصل سدّ الذرائع، ومثال ذلك مسألة الإجارة على الأذان أو خدمة المسجد على أن يقوم الأجير تبعا لذلك بإمامة الصلوات. فالإجارة على الأذان وخدمة المسجد جائزة، أما أخذ الأجرة على الإمامة من المصلين فلا، ولكن لما كانت هنا الإمامة تابعة للإجارة على الأذان أو خدمة المسجد، كان الحكم للأصل هو الأذان أو الخدمة، أما الإمامة فلما كانت مجرد تابع اعتبر حكمها كالملغي. ومثلها مسألة الصرف والبيع إذا كان أحدهما يسيرا، وما أشبه ذلك من المسائل التي تتلازم في الحس أو في القصد أو في المعنى، ويكون بينها قلّة وكَثْرة، فإن للقليل مع الكثير حُكم التّبعيّة. ثبت ذلك في كثير من مسائل الشريعة، وإن لم يكن بينهما تلازم في الوجود ولكن العادة جارية بأن القليل إذا انضم إلى الكثير في حُكم الملغيّ قصدا، فكان كالملغيّ حكما.

2. كلّ تابع مقصود في البيع هل تكون زيادة الثمن لأجله مقصودة على الجملة لا على التفصيل؟ أم هي مقصودة على الجملة والتفصيل؟ والحق الذي تقتضيه التبعيّة أن يكون القصدُ جمليًا لا تفصيليًا؛ إذ لو كان تفصيليًا لصار حكمه حُكم المستقلّ، فيكون النهي واردا عليه ويمتنع بيعه. أما إن كان جُمليًا فيصحّ بحكم التبعيّة. وإذا أثبتنا له حُكم التبعيّة فله جهتان: جهة زيادة الثمن لأجله، وجهة عدم القصد إلى التفصيل فيه. فإذا فات ذلك التابع فهل يرجع بقيمته أم لا؟ اختلف الفقهاء في ذلك. ولأجله اختلفوا في مسائل داخلة تحت هذا الضابط كالعبد إذا رد بعيب وقد كان أتلف ماله فهل يرجع على البائع بالثمن كله أم لا؟ وكذلك ثمرة الشجرة، وصوف الغنم، وأشباه ذلك.

3. قاعدة "الخراج بالضمان" فالخراج تابع للأصل، فإذا كان الملك حاصلا فيه شرعا فمنافعه تابعة، سواء طرأ بعد ذلك استحقاق أو لا، فإن طرأ الاستحقاق بعد ذلك كان كانتقال الملك على الاستئناف (أي كأن الملك استؤنف الآن عند طرو الاستحقاق، فليس للمستحق شيء من الغلة التي حصلت قبل ثبوت الاستحقاق)، وتأمّل مسائل الرجوع بالغلاَّت في الاستحقاق، أو عدم الرجوع بها، تجدها جارية على هذا الأصل.

4. في تضمين الصُّنّاع: ما كان تابعا للشيء المستصنع فيه هل يضمنه الصانع بناء على أنه تابع كما يضمن نفس المستصنع؟ أم لا يضمن لأنه وديعة عند الصانع؟ ومثال ذلك طبق الخبز، ونسخة الكتاب المستنسخ، ووعاء القمح، ونحو ذلك.

5. في بيع السيف أو المصحف المحلى بالذهب أو الفضة، فإذا كانت الحلية تابعا (أقل من الثلث) جاز بيعه ولا تنطبق عليه قواعد الصرف، أما إذا كانت الحلية ليست تابعة بأن كانت تمثل جزءا كبيرا من السيف أو المصحف وكانت مقصودة بالقصد الأول انطبقت عليه قواعد الصرف.

6. إذا كانت منافع المعقود عليه في البيع بعضها حلال وبعضها حرام،[1] فإنها تكون على نوعين:

النوع الأول: أن يكون أحد الجانبين هو المقصود بالأصالة عرفا، والجانب الآخر تابع غير مقصود بالعادة. فلا إشكال في أن الحُكم لما هو مقصودٌ بالأصالة والعرف، والآخر لا حُكم له لأنه تابع.

اللّٰهم إلا أن يكون للعاقد قصدٌ إلى المحرَّم على الخصوص فإن هذا يحتمل وجهين: الأول: اعتبار القصد الأصيل، وإلغاء التابع وإن كان مقصودا، فيبقى الحكم لما هو مقصود بالأصالة والعرف وإن كان هذا الفاعل يقصد غيره. والوجه الثاني: اعتبارُ القصد الطارئ؛ إذ صار بطريانه سابقا أو كالسابق، وما سواه كالتابع، فيكون الحكم له.

ومثاله في أصالة المنافع المحللة شراء العنب ليعصر خمرا، والسلاح لقطع الطريق، وبعض الأشياء للتدليس بها، وفي أصالة المنافع المحرمة شراء الخمر للتخليل، وشراء شحم الميتة لتطلى به السفن أو يستصبح به الناس، وما أشبه ذلك.

والمنضبط هو الوجه الأول (اعتبار القصد الأصيل عرفا)، والشواهد عليه أكثر، لأن اعتبار ما يُقصد بالأصالة والعادة هو الذي جاء في الشريعة القصدُ إليه بالتحريم والتحليل، فإن شراء الخمر للشرب، والميتة والدم والخنزير للأكل، هو الغالب المعتاد عند العرب الذين نزل القرآن عليهم. وقد ورد تحريم الميتة وأخواتها وقيل للنبي عليه الصلاة والسلام في شحم الميتة: إنه تطلى به السفن، ويستصبح به الناس، فأورد ما دلّ على منع البيع، ولم يعذرهم بحاجتهم إليه في بعض الأوقات، لأن المقصود وهو الأكلُ محرم، وقال: "لَعَنَ اللَّهُ الْيَهُودَ حُرِّمَتْ عَلَيْهِمْ الشُّحُومُ فَجَمَّلُوهَا فَبَاعُوهَا"،[2]

---

[1] إذا كانت جميع منافع المعقود عليه حراما فلا إشكال في عدم جواز بيعه، وإذا كان جميعها حلالا فلا إشكال في صحة العقد به وعليه.

[2] **صحيح البخاري**، كتاب: أحاديث الأنبياء، باب: ما ذكر عن بني إسرائيل.

وقال في الخمر: "إن الذي حرم شربها حرم بيعها"،[1] "وإن الله إذا حرم شيئا حرم ثمنه"،[2] لأجل أن المقصود من المُحرَّم في العادة هو الذي توجّه إليه التحريم، وما سواه تَبَعٌ لا حُكم له.

فإن صار التابع غالبا في القصد، وسابقا في عُرف بعض الأزمنة حتى يعود ما كان بالأصالة كالمعدوم المُطَّرح فحينئذ ينقلب الحكم. وما أظن هذا يتفق هكذا بإطلاق، ولكن أن فُرض اتفاقُه انقلب الحكم، والقاعدة مع ذلك ثابتة كما وُضعت في الشرع. وإن لم يصبح كذلك، ولكن صار القصدُ إلى التابع كثيرا فالأصل اعتبارُ ما يُقصد مثلُه عُرفا. والمسألة مُختَلَف فيها على الجملة اعتبارا بالاحتمالين، وقاعدة سدّ الذرائع أيضا مبنيّة على سبق القصد إلى الممنوع وكثرة ذلك في ضم العقدين، ومن لا يقول بقاعدة سدّ الذرائع بنى قولَه على أصل القصد في انفكاك العقدين عرفا، وأن القصد الأصلي هو انفكاك العقدين.

النوع الثاني: أن لا يكون أحد الجانبين تبعا في القصد العادي، بل كل واحد منهما مما يسبق القصد إليه عادة بالأصالة، كالحليّ والأواني المُحرَّمة إذا فرضنا العين والصياغة مقصودتين معا عرفا، أو يسبق كل واحد منهما على الانفراد عرفا. فهذا بمقتضى القاعدة المتقدمة لا يمكن القضاء فيه باجتماع الأمر والنهي؛ لأن متعلقيهما متلازمان، فلا بد من انفراد أحدهما وإطراح الآخر حكما. أما على اعتبار التبعية كما مرّ فيسقط الطلب المتوجّه

---

[1] روي أَنَّ رَجُلا أَهْدَى لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَاوِيَةَ خَمْرٍ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: هَلْ عَلِمْتَ أَنَّ اللَّهَ قَدْ حَرَّمَهَا؟ قَالَ: لا، فَسَارَّ إِنْسَانًا، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: بِمَ سَارَرْتَهُ؟ فَقَالَ: أَمَرْتُهُ بِبَيْعِهَا، فَقَالَ: إِنَّ الَّذِي حَرَّمَ شُرْبَهَا حَرَّمَ بَيْعَهَا، قَالَ فَفَتَحَ الْمَزَادَةَ حَتَّى ذَهَبَ مَا فِيهَا. **صحيح مسلم**، كتاب: المساقاة، باب: تحريم بيع الخمر.

[2] عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم نظر إلى السماء وقال: "قاتل الله اليهود حرمت عليهم الشحوم ، فباعوها وأكلوا أثمانها، وإن الله إذا حرم شيئا حرم ثمنه". **صحيح ابن حبان**، كتاب: البيوع، باب البيع المنهي عنه.

إلى التابع، وأما على عدم اعتبارها فيصير التابع عفوا. ويبقى التعيين[1] فهو محل اجتهاد، وموضع إشكال. ويقل وقوع مثل هذا في الشريعة، وإذا فُرِض وقوعُه فكل أحد وما أداه إليه اجتهاده.

وقد قال المازري في نحو هذا القسم في البيوع: ينبغي أن يُلحَق بالممنوع؛ لأن كون المنفعة المحرَّمة مقصودة يقتضي أنّ لها حصة من الثمن، والعقدُ واحدٌ على شيء واحد لا سبيل إلى تبعيضه، والمعاوضة على المحرَّم منه ممنوعة، فمُنِع الكلّ لاستحالة التمييز، ولأن سائر المنافع المباحة يصير ثمنُها مجهولا لو قُدِّر انفرادُه بالعقد. هذا ما قال. وهو متوجِّه.

وأيضا فقاعدة الذرائع تقوى هٰهنا، لأنه قد ثبت القصد إلى الممنوع.

وأيضا فقاعدة معارضة درء المفاسد لجلب المصالح جارية هنا، لأن درء المفاسد مُقدَّم. ولأن قاعدة التعاون هنا تقضي بأن المعاملة على مثل هذا تعاونٌ على الإثم والعدوان.

فلما وجدت أصول أخرى كثيرة تعارض قاعدة التبعية ألغي اعتبار التبعية. ولذلك يمنع باتفاق شراء العنب للخمر قصدا، وشراء السلاح لقطع الطريق، وأشباه ذلك.

وإنما وقع النظر الخلافي في هذا الباب بالنسبة إلى مقطع الحكم، وكون المعاوضة فاسدة أو غير فاسدة، وقد تقدم لذلك بسط في كتاب المقاصد.

المسألة التاسعة

إذا ورد الأمر[2] والنهي على شيئين كلّ واحدٍ منهما ليس بتابع للآخر، ولا هما متلازمان في الوجود ولا في العرف الجاري، إلا أن المكلَّف ذهب

---

[1] أي هل التابع هو صوغها حليا لمن لا يجوز له استعماله، والأصل هو تملّك الذهب والفضة أم الأمر العكس؟ فعلى الأول يجوز البيع والشراء، وعلى الثاني لا يجوز.

[2] نصطلح في هذا المكان على وضع الأمر في موضع الإباحة، لأن الحكم فيهما واحد، لأن الأمر قد يكون للإباحة، وإنما قصد هنا الاختصار بهذا الاصطلاح، والمعنى في المساق مفهوم.

قصدُه إلى جمعهما معا في عمل واحد وفي غرض واحد، كجمع الحلال والحرام في صفقة واحدة، فمعلوم أن كلّ واحد منهما غيرُ تابع في القصد بالفَرْضِ، ولا يمكن حملُهما على حُكم الانفراد، لأن قصد المكلّف يأباه، والمقاصد معتبرة في التصرفات، ولأن الاستقراء من الشرع دلّ على أن للاجتماع تأثيرا في أحكام لا يكون حالة الانفراد.

ويستوي في ذلك الاجتماع بين مأمور ومنهي، مع الاجتماع بين مأمورين، أو منهيين. فقد نهى عليه الصلاة والسلام عن بيع وسلف، وكل واحد منهما لو انفرد لجاز. ونهى الله تعالى عن الجمع بين الأختين في النكاح مع جواز العقد على كل واحدة بانفرادها، وكذلك الأمر في نهيه صلى الله عليه وسلم عن الجمع بين المرأة وعمتها والمرأة وخالتها. وفي الحديث النهي عن إفراد يوم الجمعة بالصوم حتى يضم إليه ما قبله أو ما بعده، وكذلك نهى عن تقدّم شهر رمضان بصوم يوم أو يومين، ونهى عن جمع المفترق وتفريق المجتمع خشية الصدقة.

كل ذلك يقتضي أن للاجتماع تأثيرا ليس للانفراد، وأن للاجتماع أمرا زائدا لا يوجد مع الافتراق، هذا وجه تأثير الاجتماع. وللافتراق أيضا تأثير من جهة أخرى، فإنه إذا كان للاجتماع معانٍ لا تكون في الافتراق، فللافتراق أيضا معان لا تزيلها حالة الاجتماع.

فالنهي عن البيع والسّلَف مجتمعين قضى بأن لافتراقهما معنى هو موجود حالة الاجتماع، وهو الانتفاع بكل واحد منهما إذْلم يبطل ذلك المعنى بالاجتماع، ولكنهما نشأ بينهما معنى زائد لأجله وقع النهي، وزيادة المعنى في الاجتماع لا يلزم أن يعدم معاني الانفراد بالكلية، فللانفراد في الاجتماع خواص لا تبطل به، فإن لكل واحد من المجتمعين معاني لو بطلت لبطلت معاني الاجتماع، بمنزلة الأعضاء مع الإنسان، فإن مجموعها هو الإنسان، ولكن لو فرض اجتماعها من وجه واحد أو على تحصيل معنى واحد لبطل الإنسان، بل الرأس يفيد ما لا تفيده اليد، واليد تفيد ما لا تفيده الرجل، وهكذا الأعضاء المتشابهة كالعظام والعصب والعروق

وغيرها، فإذا ثبت هذا فافهم مثله في سائر الاجتماعات فالأمر بالاجتماع والنهي عن الفرقة غير مبطل لفوائد الأفراد حالة الاجتماع.

فمن حيث حصلت الفائدة بالاجتماع، فهي حاصلة من جهة الافتراق أيضا حالة الاجتماع، وأيضا فمن حيث كان الاجتماع في شيئين يصحّ استقلال كل واحد منهما بحُكْمٍ يصحّ أن يُعتبرا من ذلك الوجه أيضا فيتعارضان في مثل مسألتنا حتى يُنظَرٍ فيها، فليس اعتبار الاجتماع وحده بأولى من اعتبار الانفراد، ولكلٍّ وجهٌ تتجاذبه أنظار المجتهدين. وإذا كان كذلك، فحين امتزج الأمران في المقصد صارا في الحكم كالمتلازمين في الوجود اللذين حكمُهُما حُكم الشيء الواحد، فلا يمكن اجتماع الأمر والنهي معا فيهما كما تقدم في المتلازمين، ولا بد من النظر هل هناك حكم شرعي يتوجّه عليهما بالأمر أو بالنهي أو لا؟ فإن من العلماء من يجري عليهما حكم الانفكاك والاستقلال اعتبارا بالعُرف الوجودي والاستعمال، إذا كان الشأن في كل واحد منهما الانفراد عن صاحبه. والخلاف موجود بين العلماء في مسألة الصفقة تجمع بين حرام وحلال، ووجه كل قول منهما قد ظهر.

ولا يقال: إن الذي يساعد عليه الدليل هو الأول، فإنه إذا ثبت تأثير الاجتماع، وأن له حُكما لا يكون حالة الانفراد، فقد صار كل واحد من الأمرين بالنسبة إلى المجموع كالتابع مع المتبوع، لأنه صار جزءا من الجملة، وبعض الجملة تابع للجملة. ومن الدليل على ذلك ما مرّ في كتاب الأحكام من كون الشيء مباحا بالجزء مطلوبا بالكل، أو مندوبا بالجزء واجبا بالكل، وسائر الأقسام التي يختلف فيها حكم الجزء مع الكل، وعند ذلك لا يُتصوّر أن يرد الأمر والنهي معا، فإذا نظرنا إلى الجملة وجدنا محلّ النهي موجودا في الجملة فتوجّه النهي لما تعلق به من ذلك.

لأنا نقول: إن صار كل واحد من الجزئين كالتابع مع المتبوع فليس جزء الحرام بأن يكون متبوعا أولى من أن يكون تابعا، وما ذُكر في كتاب الأحكام لا يُنكر، ولكنه له مُعارضٌ وهو اعتبار الأفراد كما مرّ بيانه.

المسألة العاشرة

هل يصحّ للمكلَّف أن يقصدَ إلى جمع أمرين[1] كلّ واحد منهما غير تابع لصاحبه في عمل واحد وفي غرض واحد؟

سبق في المسألة السابقة بيانُ أن للجمع بين الأمرين تأثيرا لما فيه من معنى ليس في الانفراد، وفي المقابل فإن معنى الانفراد لا يبطل بالاجتماع، ولكن يُنْظَرُ في هذه الحال إلى هذين الأمرين: هل أحكامُ كلٍّ منهما تنافي أحكام الآخر، أم أنه لا تنافيَّ بين أحكامهما؟

1. فإن كانت أحكام كلٍّ منهما تنافي أحكام الآخر فإنه لا يجوز الجمع بينهما، لأن الشيءَ إذا كان له أحكامٌ شرعية تقترن به فهي منوطة به على مقتضى المصالح الموضوعة في ذلك الشيء، وكذلك كلُّ عملٍ من أعمال المكلّفين، كان ذلك العملُ عادة أو عبادة. فإن اقترن عملان وكانت أحكامُ كلّ واحد منهما تنافي أحكام الآخر، فإن اجتماعهما يؤدي إلى اجتماع الأحكام المتنافية، وذلك يؤدي إلى تنافي المصالح وتضاربها، وإذا تنافت لم تَبْقَ مصالح على ما كانت عليه حالة الانفراد، فيصير الأمر شبيها باجتماع المأمور به مع المنهي عنه.

وأصل هذا نهي النبيّ صلى الله عليه وسلم عن البيع والسّلف، لأن باب البيع يقتضي المكايسة وطلب الربح، وباب السلف يقتضي المكارمة والسماح والإحسان، وطلب الربح فيه ممنوع، فإذا اجتمعا داخل السّلفَ المعنى الذي في البيع، فخرج السّلفُ عن أصله الذي هو الإحسان والمكارمة إلى أصل البيع وهو طلب الربح. فإذا خرج السّلفُ عن أصله بمقارنة البيع امتنع من جهتين؛ إحداهما: الأجل الذي في السّلف، والأخرى طلب الربح الذي تقتضيه المكايسة.

وعلى هذا يجري المعنى في إشراك المكلَّف في العبادة غيرَها مما هو مأمور به إمّا وجوبا أو ندبا أو إباحة، إذا لم يكن أحدُهُما تبعا للآخر وكانت

---

[1] الأمر هنا على الاصطلاح الذي ذكره في المسألة السابقة فهو يشمل الإباحة أيضا.

أحكامُهما متنافية، مثل الأكل والشرب والكلام مع الصلاة، وجمع نية الفرض والنفل في الصلاة، وجمع فرضين معا في فعل واحد كظهرين أو عصرين أو ظهر وعصر، أو صوم رمضان أداء وقضاء معا، إلى أشباه ذلك.

ولأجل هذا منع الإمام مالك من جمع عقود بعضها إلى بعض، فمنع من اجتماع الصرف والبيع، والنكاح والبيع، والقراض والبيع، والمساقاة والبيع، واجتماع الجزاف والمكيل، وغيرها. فالصرف مبنيّ على غاية التضييق، حتى شُرط فيه التماثل الحقيقي في الجنس والتقابض الذي لا تردد فيه ولا تأخير، وليس البيع كذلك. والنكاح مبنيّ على المكارمة والمسامحة وعدم المشاحة، ولذلك سمّى الله الصداق نحلة وهي العطية لا في مقابلة عوض، بخلاف البيع. والقراض والمساقاة مبنيّان على التّوسعة؛ إذ هما مستثنيان من أصل ممنوع وهو الإجارة المجهولة، فصارا كالرخصة، بخلاف البيع فإنه مبنيّ على رفع الجهالة في الثمن والمثمون والأجل وغير ذلك، فأحكامه تنافي أحكامهما. واعتبار الكيل في المكيل قصدٌ إلى غاية الممكن في العلم بالمكيل، والجزاف مبنيّ على المسامحة في العلم بالمبلغ للاجتزاء فيه بالتخمين الذي لا يوصل إلى علم.

وما كان من هذه المسائل وما شابهها فيه خلاف بين العلماء فمبنيٌّ على الشهادة بتضادّ الأحكام فيهما عند الاجتماع أو عدم تضادها، فمن شهِدَ بالتنافي قال بالمنع، كما هو الحال عند الإمام مالك، ومن قال بالجواز فبناء على الشهادة بعدم المنافاة بين الأحكام تغليبا لخصائص كل عقد أو فعل منفردا حتى في حالة الاجتماع.

2. وأما إن كانا غير متنافيّ الأحكام فلا بد أيضا من اعتبار قصد الاجتماع، لأن للاجتماع تأثيرا زائدا على الانفراد. فإذا أحدث الاجتماع حكما يقتضي النهي، فقد صارت الجملة شيئا منهيا عنه لما تقتضيه من مفسدة. كالجمع في الزواج بين الأختين وبين المرأة وعمتها أو خالتها، والجمع بين صوم أطراف رمضان مع ما قبله وما بعده. أما إذا أحدث الاجتماع مصلحة معتبرة شرعا، فإن الجملة تصير شيئا مأمورا به.

المسألة الحادية عشرة

إذا توارد الأمران على الشيء الواحد باعتبارين أحدُهما راجع إلى الجملة والآخر راجع إلى بعض تفاصيلها، أو إلى بعض أوصافها، أو إلى بعض جزئياتها، فاجتماعهما جائز حسبما ثبت في أصول الفقه، ويكون الأمر الرّاجعُ إلى الجملة متبوعا، وما سواه تابعٌ؛ لأن ما يرجع إلى التفاصيل أو الأوصاف أو الجزئيات كالتّكملة للجُملة والتّتمّة لها، وما كان هذا شأنُه فطلبُه إنما هو من تلك الجهة لا مطلقا، وهذا معنى كونه تابعا. وأيضا لأن طلبه لا يستقلّ بنفسه بحيث يُتَصوَّرُ وقوعُ مقتضاه دون مقتضى الأمر بالجملة، بل إن فُرِضَ فقدُ الأمر بالجُملة لم يمكن إيقاعُ التفاصيل، لأن التفاصيل لا تُتَصَوَّر إلا في مُفصَّل، والأوصاف لا تُتَصَوَّر إلا في موصوف، والجزئيّ لا يُتصوَّر إلا من حيث الكلي، وإذا كان كذلك فطلبُه إنما هو على جهة التبعيّة لطلب الجُملة.

وأمثلة ذلك الصلاة بالنسبة إلى طلب الطهارة، وأخذ الزينة، والخشوع، والذكر، والقراءة، والدعاء، واستقبال القبلة، وأشباه ذلك. ومثل الزكاة مع إخراجها من أفضل ما يملك، وإخراجها في وقتها. وكذلك الصيام مع تعجيل الإفطار، وتأخير السحور، وترك قبيح الكلام. وكالحج مع مطلوباته التي هي له كالتفاصيل والجزئيات والأوصاف التكميليات. وكذلك القصاص مع العدل واعتبار المساواة. والبيع مع توفية المكيال والميزان، وحسن القضاء والاقتضاء، والنصيحة. وأشباه ذلك. فهذه الأمور مبنيّة في الطلب على طلب ما رجعت إليه وانبنت عليه، فلا يمكن أن تُفرَض إلاّ وهي مُستندة إلى الأمور المطلوبة الجُمَل.

وعلى هذا الترتيب جرت الضروريات مع الحاجيات والتحسينيات، فإن التّوسعة ورفع الحرج يقتضي شيئا يمكن فيه التضييق والحرج، وهو الضروريات بلا شك. والتحسينات مكملات ومتممات فلا بد أن تستلزم أمورا تكون مكملات لها، لأن التحسين والتكميل والتوسيع لا بد له من موضوع إذا فُقِدَ فيه ذلك عُدَّ غير حسنٍ ولا كاملٍ ولا مُوسَّع، بل قبيحا

مثلا أو ناقصا أو ضيقا أو حرجا. فالمطلوب أن يكون تحسينا وتوسيعا تابعا في الطلب للمُحَسَّن والموسَّع، وهو معنى ما تقدّم من طلب التبعيّة وطلب المتبوعيّة. وإذا ثبت هذا تُصُوِّر في الموضع قسمٌ آخر، وهي المسألة التالية.

المسألة الثانية عشرة

الأمرُ والنهي إذا تواردا على شيء واحد وأحدُهُما راجعٌ إلى بعض أوصافه أو جزئياته أو نحو ذلك، فقد مَرّ في المسألة قبلَها ما يبيِّن جواز اجتماعهما، وله صورتان:

إحداهما: أن يرجع الأمر إلى الجملة والنهي إلى أوصافها. وهذا كثير كالصلاة بحضرة الطعام، والصلاة مع مدافعة الأخبثين، والصلاة في الأوقات المكروهة، وصيام أيام العيد، والبيع المقترن بالغرر والجهالة، والإسراف في القتل في القصاص، والغش والخديعة في البيوع، ونحوها. وهذا قد تكلم عليه الأصوليون فلا معنى لإعادته هنا.

الثانية: أن يرجع النهي إلى الجملة والأمر إلى أوصافها. وله أمثلة كالتستر بالمعصية في قوله عليه الصلاة والسلام: "مَنْ أَصَابَ مِنْ هَذِهِ الْقَاذُورَاتِ شَيْئًا فَلْيَسْتَتِرْ بِسِتْرِ اللَّهِ"،[1] وإتْبَاعُ السيّئة الحسنة لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ يَتُوبُونَ مِن قَرِيبٍ﴾ (النساء: ١٧). وأشباه ذلك. وحكم هذا يُؤخَذ من معنى كلام الأصوليين في الصورة الأولى.

وينجر هنا الكلام إلى معنى آخر، وهي القاعدة التالية:

---

[1] روي أَنَّ رَجُلا اعْتَرَفَ عَلَى نَفْسِهِ بِالزِّنَا عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَدَعَا لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِسَوْطٍ، فَأُتِيَ بِسَوْطٍ مَكْسُورٍ فَقَالَ: فَوْقَ هَذَا، فَأُتِيَ بِسَوْطٍ جَدِيدٍ لَمْ تُقْطَعْ ثَمَرَتُهُ، فَقَالَ: دُونَ هَذَا، فَأُتِيَ بِسَوْطٍ قَدْ رُكِبَ بِهِ وَلانَ، فَأَمَرَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَجُلِدَ، ثُمَّ قَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ آنَ لَكُمْ أَنْ تَنْتَهُوا عَنْ حُدُودِ اللَّهِ، مَنْ أَصَابَ مِنْ هَذِهِ الْقَاذُورَاتِ شَيْئًا فَلْيَسْتَتِرْ بِسِتْرِ اللَّهِ، فَإِنَّهُ مَنْ يُبْدِي لَنَا صَفْحَتَهُ نُقِمْ عَلَيْهِ كِتَابَ اللَّهِ. **موطأ الإمام مالك**، كتاب الحدود، باب ما جاء فيمن اعترف على نفسه بالزنا.

المسألة الثالثة عشرة

الطلبُ المتوجِّه للجملة أعلى رتبة وآكد في الاعتبار من الطلب المتوجّه إلى التفاصيل أو الأوصاف أو خصوص الجزئيات.

والدليل على ذلك ما تقدّم من أن التابع مقصودٌ بالقصد الثاني، ولأجل ذلك يُلغى جانب التابع في جنب المتبوع، فلا يُعتبر التابع إذا كان اعتبارُه يعودُ على المتبُوع بالإخلال، أو يصير منه كالجزء أو كالصفة أو التكملة. وهذا دليلٌ على قوّة المتبُوع في الاعتبار وضعف التابع. فالأمرُ المتعلّق بالمتبُوع آكد في الاعتبار من الأمر المتعلق بالتابع.

وبهذا الترتيب يُعلَم أن الأوامر في الشريعة لا تجري في التأكيد مجرًى واحدا، وأنها لا تدخل تحت قصد واحد. فإن الأوامر المتعلقة بالأمور الضرورية ليست كالأوامر المتعلقة بالأمور الحاجية ولا التحسينية، ولا الأمورُ المكملّةُ للضروريات كالضروريات أنفسها، بل بينهما تفاوت معلوم، بل الأمورُ الضرورية ليست في الطلب على مرتبة واحدة، فالطلب المتعلق بأصل الدين ليس في التأكيد كالنفس، ولا النفس كالعقل، إلى سائر أصناف الضروريات. وكذلك الأمر في الحاجيات والتحسينيات.

وقد اختلف الأصوليون في الحقيقة الشرعية للأمر: هل هو للوجوب، أو للندب، أو للإباحة، أو مشترك؟[1] وأقرب المذاهب في المسألة مذهب الواقفية، وليس في كلام العرب ما يرشد إلى اعتبار جهة من تلك الجهات دون صاحبتها.

والضابط في ذلك أن يُنظَر في كل أمر: هل هو مطلوبٌ في المسألة بالقصد الأول أم بالقصد الثاني؟ فإن كان مطلوبا بالقصد الأول فهو في أعلى المراتب في ذلك النوع، وإن كان مطلوبا بالقصد الثاني نُظِر: هل يصحّ

[1] قول الجمهور إنه للوجوب ما لم يدلّ دليل على خلاف ذلك، وقال عامة المعتزلة إنه حقيقة في الندب، وقيل مشترك في الوجوب والندب، وقيل مشترك بين الوجوب والندب والإباحة، وقيل هو حقيقة في الإباحة، وتوقف الأشعري والقاضي الباقلاني في أنه موضوع لأي من الوجوب والندب. (عبد الله دراز بتصرف)

إقامة أصل الضروري في الوجود بدونه بحيث يبقى ذلك الضروري قائما ولا ينهدم بانهدام هذا التابع أم لا؟ فإن لم يصحّ فذلك المطلوب قائم مقام الركن والجزء المقيم لأصل الضروري، وإن صحّ أن يُطلَق عليه اسم الأصل بدونه فذلك المطلوب ليس بركن، ولكنه مكمِّل ومتمِّم، وهو إما من الحاجيات وإما من التحسينيات، فينظر في مراتبه على الترتيب المذكور أو نحوه، بحسب ما يؤدي إليه الاستقراء في الشرع في كلّ جزء منها.

المسألة الرابعة عشرة

الأمر بالشيء على القصد الأول ليس أمراً بالتوابع، بل التوابع إذا كانت مأمورا بها تحتاج إلى استئناف أمرٍ آخر. والدليل على ذلك ما تقدم من أن الأمر بالمطلقات لا يستلزم الأمر بالمقيدات، فالتوابع هنا راجعة إلى تأدية المتبوعات على وجه مخصوص، والأمر إنما تعلق بها مُطلقا لا مُقيَّدا، فيكفي فيها إيقاع مقتضى الألفاظ المطلقة، فلا يستلزم إيقاعَهَا على وجه مخصوص دون وجه، ولا على صفة دون صفة، فلا بد من تعيين وجه أو صفة على الخصوص، واللفظ لا يُشعر به على الخصوص فهو مفتقر إلى تجديد أمر يقتضي الخصوص. وهو المطلوب.

وبيانه أن الأمر إذا تعلّق بالمأمور المتبوع من حيث الإطلاق، ولم يرد عليه أمر آخر يقتضي بعض الصفات أو الكيفيات التوابع، فقد عرفنا من قصد الشارع أن المشروع عملٌ مطلقٌ لا يختصّ في مدلول اللفظ بوجه دون وجه، ولا وصف دون وصف، فمن التزم تخصيصَهُ بوجه دون وجه أو وصف دون وصف لم يوقعه على مقتضى الإطلاق فافتقر إلى دليل على ذلك التقييد، أو صار مخالفا لمقصود الشارع.

وينبني على هذا أن المكلّف يحتاج في أداء مقتضى المطلَقات على وجه واحد دون غيره إلى دليل. فالمأمور بقراءة ما تيّسر من القرآن في الصلاة إذا التزم في صلاة الظهر مثلا أن يقرأ بالسورة الفلانية دون غيرها دائما، أو إذا التزم المأمور بالطهارة أن يتطهّر من ماء البئر دون ماء الساقية، أو غير ذلك

من الالتزامات التي هي توابع لمقتضى الأمر في المتبوعات، فلا بد من طلب دليل على ذلك، وإلاّ لم يصحّ في التشريع، وهو عرضة لأن يكرّ على المتبوع بالإبطال.[1]

وقد سُئِل مالك عن القراءة في المسجد فقال: لم يكن بالأمر القديم وإنما هو شيء أحدث. قال: ولن يأتي آخر هذه الأمة بأهدى مما كان عليه أوّلُها، والقرآن حسن. وقال أيضا: أترى الناس اليوم أرغب في الخير ممن مضى؟ قال ابن رشد: التزام القراءة في المسجد بإثر صلاة من الصلوات، أو على وجه ما مخصوص حتى يصير ذلك كأنه سُنَّة مثل ما بجامع قرطبة إثر صلاة الصبح، فرأى ذلك بدعة. قال: وأما القراءة على غير هذا الوجه فلا بأس بها في المسجد، ولا وجه لكراهيتها. والذي أشار إليه مالك هو الذي صرّح به في موضع آخر؛ فإنه قال في القوم يجتمعون جميعا فيقرءون في السورة الواحدة مثل ما يفعل أهل الإسكندرية، فكره ذلك وأنكر أن يكون من عمل الناس (أي السّلف الصالح).

وكره مالك في سجود القرآن أن يقصد القارئ مواضع السجود فقط ليسجد فيها. وقال ابن القاسم سمعت مالكا يقول: إن أوّل من أحدَث الاعتماد في الصلاة حتى لا يحرِّك رجليه رجُلٌ قد عرف وسمّى، إلا أني لا أحب أن أذكره. قال ابن رشد: جائز عند مالك أن يروّح الرّجُل قدميه في الصلاة، وإنما كره أن يقرنهما حتى لا يعتمد على إحداهما دون الأخرى، لأن ذلك ليس من حدود الصلاة، إذ لم يأت ذلك عن النبيّ صلى الله عليه وسلم ولا عن أحد من السلف والصحابة المرضيين الكرام، وهو من محدثات الأمور.

وعن مالك نحوُ هذا في القيام للدعاء، وفي الدعاء عند ختم القرآن، وفي الاجتماع للدعاء عند الانصراف من الصلاة، وأشباهُ ذلك مما هو كثير

[1] لأن هذا المقيِّد متى وقف عنده فقد لا يتيسر له فعله، كما في مثال التزام الوضوء من البئر. وقد يبطل ثوابه بمخالفة قصد الشارع في التزام ما لم يشرعه وعَدِّهِ مشروعا. (عبد الله دراز)

في الناس: يكون الأمرُ واردا على الإطلاق فيُقيَّد بتقييدات تُلْتَزَم من غير دليل دلّ على ذلك، وعليه أكثر البدع المحدثات.

والأخبار في هذا كثيرة جميعها يدلّ على أن التزام الخصوصات في الأوامر المطلقة يحتاج إلى دليل، وإلاّ كان قولا بالرأي، واستنَانًا بغير مشروع.

المسألة الخامسة عشرة

المطلوبُ[1] الفعل بالكلّ هو المطلوب بالقصد الأول، وقد يصير مطلوبَ التّرك بالقصد الثاني. كما أن المطلوب التّرك بالكلّ هو المطلوبُ التّرك بالقصد الأول، وقد يصيرُ مطلوبَ الفعل بالقصد الثاني. وكلّ واحدٍ منهما لا يخرج عن أصله من القصد الأول.

القاعدة الأولى:

المطلوبُ الفعل بالكلّ هو المطلوب بالقصد الأول، وقد يصير مطلوبَ التّرك بالقصد الثاني. وبيانها من الأوجه الآتية:

أحدها: أنه قد يُؤخَذُ من حيث قصدُ الشارعِ فيه، وهذا هو الأصل، فيُتَنَاوَلُ على الوجه المشروع، ويُنتَفَع به كذلك، ولا يُنسَى حقّ الله فيه لا في سوابقه ولا في لواحقه ولا في قرائنه. فإذا أُخِذَ على ذلك الوجه كان مباحا بالجزء مطلوبا بالكلّ، فإن المباحات إنّما وضعَها الشارع للانتفاع بها على وفق المصالح على الإطلاق، بحيث لا تقدح في دنيا ولا في دين، وهو الاقتصاد فيها؛ ومن هذه الجهة جُعِلَت نِعَمًا، وعُدَّتْ مِنَنًا، وسُمِّيَت خيرا وفضلا.

فإذا خرج المكلّف بها عن ذلك الحدّ بأن تكون ضررا عليه في الدنيا أو في الدين كانت من هذه الجهة مذمومة، لأنها صدّت عن مراعاة وجوه

[1] الطلب هنا يشمل الأمر والندب والإباحة.

الحقوق السابقة واللاحقة والمقارنة أو عن بعضها، فدخلت المفاسد بدلا عن المصالح في الدنيا وفي الدين. وإنما سبب ذلك تناول المكلَّف لها على غير وجهها الصحيح، أو تحمُّله منها ما لا يحتمله، فإنه إذا كان يكتفي منها بوجه ما أو بنوع ما أو بقدر ما وكانت مصالحه تجري على ذلك، ثم زاد على نفسه منها فوق ما يطيقه تدبيره وقوّته البدنية والقلبية كان مُسرِفًا، وضعُفَت قوَّتُه عن حمل الجميع، فوقع الاختلال وظهر الفساد. فإذا تأملت هذه الحالات وجدت المذموم تصرُّفُ المكلَّف في النِّعم، لا أنْفُسُ النِّعم، إلاّ أنها لمّا كانت آلة للحالة المذمومة ذُمَّت من تلك الجهة، وهو القصد الثاني، لأنه مبنيٌّ على قصد المكلَّف المذموم، وإلا فالرب تعالى قد امتنَّ على عباده بنعمه قبل النظر في فعل المكلّف فيها على الإطلاق، وهذا دليل على أنها محمودة بالقصد الأول على الإطلاق، وإنما ذُمَّت حين صدَّت من صدَّت عن سبيل الله.

الثاني: أن جهة الامتنان لا تزول أصلا، وقد يزول الإسراف رأسا؛ وما هو دائمٌ لا يزول على حال هو الظاهر في القصد الأول، بخلاف ما قد يزول؛ فإن المكلَّف إذا أخذ المباح كما حُدَّ له لم يكن فيه من وجوه الذمّ شيءٌ، وإذا أخذه من داعي هواه ولم يراع ما حُدَّ له صار مذموما في الوجه الذي اتبع فيه هواه، وغير مذموم في الأصل لأنه نعمة من الله تعالى. ومثاله أنه إذا تناول مباحا على غير الجهة المشروعة قد حصل له في ضمنه جريان مصالحه على الجملة، وإن كانت مشوبة فبمتبوع هواه، والأصل هو النعمة لكن هواه أكسبها بعض أوصاف الفساد دون هدم أصل المصلحة، فلم يزل أصل المباح وإنْ كان مغمورا تحت أوصاف الاكتساب والاستعمال المذموم. وهذا أيضا مما يدلّ على أن كون المباح مذموما ومطلوب الترك إنما هو بالقصد الثاني لا بالقصد الأول.

الثالث: أن الشريعة مصرحة بهذا المعنى، كقوله تعالى: ﴿أَفَبِٱلْبَٰطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَتِ ٱللَّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ﴾ (النحل: ٧٢)، وقوله: ﴿أَلَمْ تَرَوْاْ أَنَّ ٱللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُۥ ظَٰهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾ (لقمان: ٢٠) فهذه الآيات وأشباهها تدلّ على أن ما بُثَّ في الأرض من النِّعم والمنافع على أصل المصلحة، إلا أن

المكلَّف لمّا وُضِعَ له فيها اختيار به يُناطُ التكليف داخلتها من تلك الجهة الشوائب، لا من جهة ما وُضِعَت له أوّلا، فإنها من الوضع الأول خالصة، فإذا جرت في التكليف بحسب المشروع فذلك هو الشكر، وهو جَرْيُها على ما وضعت أولا، وإن جرت على غير ذلك فهو الكفران، ومن ثَمّ انجرّت المفاسد وأحاطت بالمكلف. وفي الحديث: "إِنِّي مِمَّا أَخَافُ عَلَيْكُمْ مِنْ بَعْدِي مَا يُفْتَحُ عَلَيْكُمْ مِنْ زَهْرَةِ الدُّنْيَا وَزِينَتِهَا، فَقَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَوَيَأْتِي الْخَيْرُ بِالشَّرِّ؟ فَسَكَتَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقِيلَ لَهُ: مَا شَأْنُكَ تُكَلِّمُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلا يُكَلِّمُكَ؟ فَرَأَيْنَا أَنَّهُ يُنْزَلُ عَلَيْهِ، قَالَ: فَمَسَحَ عَنْهُ الرُّحَضَاءَ، فَقَالَ: أَيْنَ السَّائِلُ؟ وَكَأَنَّهُ حَمِدَهُ، فَقَالَ: إِنَّهُ لا يَأْتِي الْخَيْرُ بِالشَّرِّ، وَإِنَّ مِمَّا يُنْبِتُ الرَّبِيعُ يَقْتُلُ أَوْ يُلِمُّ".[1]

الرابع: أن باب سدّ الذرائع من هذا القبيل، فإنه راجع إلى طلب ترك ما ثبت الإذن في فعله لعارض يعرض.

وما سبق بيانه في المباح ينطبق على المطلوب طلب الندب، حيث إنه قد يصير مطلوب الترك بالقصد الثاني، كما هو في أدلة النهي عن التعمُّق والتشديد في فعل المندوبات، وأدلة النهي عن الوصال وسرد الصيام، والنهي عن التبتّل.

ومثله المطلوبُ طلبَ الوجوب عزيمة قد يصير بالقصد الثاني مطلوب الترك، إذا كان فعلُه على مقتضى العزيمة مشوِّشًا وعائدا على الواجب بالنقصان، كقوله صلى الله عليه وسلم: "ليس من البر الصيام في السفر"،[2] حيث صار الصوم المطلوب واجبا بالقصد الأول مطلوب الترك بالقصد الثاني لمّا اقترن به ما يعود على الضروريات بالنقصان. ومنه طلب الكف عن أكل الحرام يصير مطلوب الترك بالقصد الثاني عند ضرورة حفظ الحياة. وأشباه ذلك.

---

[1] **صحيح البخاري**، كتاب: الزكاة، باب: الصدقة على اليتامى.

[2] **سنن أبي داود**، كتاب: الصوم، باب: اختيار الفطر.

فالحاصل أن المطلوب بالقصد الأول على الإطلاق قد يصير مطلوب الترك بالقصد الثاني. وهو المطلوب.

القاعدة الثانية:

المطلوب التّرك بالكلّ هو المطلوبُ التّرك بالقصد الأول، وقد يصيرُ مطلوبَ الفعل بالقصد الثاني.

فالمطلوب الترك بالكلّ لما تبيّن أنه خادمٌ لما يضادّ المطلوب الفعل صار مطلوب الترك بالقصد الأول؛ لأنه ليس فيه إلا قطع الزمان في غير فائدة، وليس له قصدٌ يُنتَظَر حصولُه منه على الخصوص. فمثلا، ما هو مباح من الغناء لمَّا كان ليس بخادم لأمر ضروري ولا حاجي ولا تكميلي، بل قطع الزمان به صَدٌّ عمّا هو خادم لذلك، فصار خادما لضده. ووجه ثانٍ: أنه من قبيل اللهو الذي سمّاه الشارع باطلا، كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا ۚ قُلْ مَا عِندَ اللَّهِ خَيْرٌ مِّنَ اللَّهْوِ وَمِنَ التِّجَارَةِ ۚ وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾ (الجمعة: ١١)، يعني الطبل أو المزمار أو الغناء. وقال في معرض الذم للدنيا: ﴿إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ ۚ وَإِن تُؤْمِنُوا وَتَتَّقُوا يُؤْتِكُمْ أُجُورَكُمْ وَلَا يَسْأَلْكُمْ أَمْوَالَكُمْ﴾ (محمد: ٣٦)، وفي الحديث: "كل لهو باطل إلا ثلاثة"،[1] فعدّ اللهو مما لا فائدة فيه إلا الثلاثة، فإنها لمّا كانت تخدم أصلا ضروريا أو لاحقًا به استثناها ولم يجعلها باطلا. ووجه ثالث: وهو أن هذا الضرب لم يقع الامتنان به، ولا جاء في معرض تقرير النِّعم كما جاء القسم الأول، فلم يقع امتنان باللهو من حيث هو لهو، ولا بالطرب ولا بسببه من جهة ما يسبِّبُه، بل من جهة ما فيه من الفائدة العائدة لخدمة ما هو مطلوب.

فإن قيل:

1. إن حصول اللذة وراحة النفس والنشاط للإنسان مقصودٌ،

[1] عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "كل شيء من لهو الدنيا باطل إلا ثلاثة، انتضالك بقوسك، وتأديبك فرسك، وملاعبتك أهلك، فإنها من الحق". **المستدرك على الصحيحين**، كتاب: الجهاد.

ولذلك كان مبثوثا في القسم الأول، كلذّة الطعام، والشراب، والوقاع، والركوب، وغير ذلك. وإذا كان طلب هذه اللذات بمجرّدها من موضوعاتها جائزا وإن لم يقصد طالبها من ورائها خدمة الأمور الضرورية ونحوها، فليكن جائزا أيضا في اللهو واللعب بالتفرج في البساتين، وسماع الغناء المباح، وغيرهما.

2. ومما يدل على كونها مبثوثة في القسم الأول قوله تعالى في الأنعام: ﴿ وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ ﴾ (النحل: ٦)، وقال: ﴿ وَٱلْخَيْلَ وَٱلْبِغَالَ وَٱلْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً ﴾ (النحل: ٨)، وقال: ﴿ وَمِن ثَمَرَٰتِ ٱلنَّخِيلِ وَٱلْأَعْنَٰبِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا ﴾ (النحل: ٦٧). فهذا واردٌ في معرض الامتنان بالنعم والتّجمُّل بالأموال والتّزيُّن بها. واتّخاذ السَّكَر راجع إلى معنى اللهو واللعب، فينبغي أن يدخل في القسم الأول.

3. ومنها أن هذه الأشياء إن كانت خادمةً لضدّ المطلوب بالكل من جهة، فهي من جهة أخرى خادمة للمأمور به لأنها ممّا فيه تنشيطٌ وعونٌ على العبادة أو الخير. فالقسمان متّحدان، فلا ينبغي أن يُفرَّق بينهما.

فالجواب عن الأول: أن استدعاء النشاط واللذات إن كان مبثوثا في المطلوب بالكلّ فهو فيه خادمٌ للمطلوب الفعل، وأما إذا تجرّد عن ذلك فلا نُسلِّم أنه مقصودٌ، وهي مسألة النزاع. وممّا يدلّ على ذلك قوله في الحديث: كل لهو باطل إلا ثلاثة،[1] فاستثنى ما فيه خدمةٌ لمطلوبٍ مؤكَّد، وأبطل البواقي. وفي الحديث أيضا: "إِنَّ لِكُلِّ عَمَلٍ شِرَّةً ثُمَّ فَتْرَةً، فَمَنْ كَانَتْ فَتْرَتُهُ إِلَى بِدْعَةٍ فَقَدْ ضَلَّ، وَمَنْ كَانَتْ فَتْرَتُهُ إِلَى سُنَّةٍ فَقَدْ اهْتَدَى".[2]

والجواب عن الثاني: وأما آيات الزينة والجمال والسَّكَر فإنها ذكرت تلك الأمور فيها لتبعيّتها لأصول تلك النِّعم، لا أنها المقصودُ الأول في تلك النِّعم، وأيضا فإن الجمال والزينة مما يدخل تحت القسم الأول، لأنه

---

[1] سبق تخريجه.

[2] **مسند الإمام أحمد**، كتاب: باقي مسند الأنصار، حديث رجل من الأنصار رضي الله تعالى عنه.

خادم لما هو مطلوب الفعل، ويدلّ عليه قوله تعالى: ﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ ﴾ (الأعراف: 32)، وقوله عليه الصلاة والسلام: "إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ"،[1] "إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ أَنْ يَرَى أَثَرَ نِعْمَتِهِ عَلَى عَبْدِهِ".[2] وأما السَّكَر فإنه لم يرد الامتنان به، حيث قال فيه: ﴿ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا ﴾ (النحل: ٦٧)، فنَسَبَ إليهم اتخاذ السَّكَر، ولم يُحسِّنْه، وقال: ﴿ وَرِزْقًا حَسَنًا ﴾ (النحل: ٦٧) فحَسَّنَه. فالامتنان بالأصل الذي وقع فيه التّصرّف (ثمرات النخيل والأعناب)، لا بنفس التصرُّف. ومثل هذا وارد في القرآن الكريم في الامتنان بالنِّعم الأخرى التي يتصرّف فيها الناس؛ فإنهم تصرفوا بمشروع وغير مشروع، ولم يُؤتَ بغير المشروع قطّ على طريق الامتنان به كسائر النِّعم، بل قال تعالى: ﴿ قُلْ أَرَءَيْتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَٰلًا ﴾ (يونس: ٥٩) الآية! فتفَهَّمْ هذا.

والجواب عن الثالث: أنها إن فُرِضَ كونُها خادمة للمأمور به فهي من القسم الأول؛ كملاعبة الزوجة، وتأديب الفرس، وغيرهما من المنشّطات التي تدخل تحت ما هو مطلوب الفعل بالكلّ، ويكفي من ذلك أن يستريح بترك الأشياء كلّها، والاستراحة من الأعمال بالنوم وغيره ريثما يزولُ عنه كلال العمل، لا دائمًا، كلّ هذه الأشياء مباحة، لأنها خادمة للمطلوب بالقصد الأول. أما الاستراحة إلى اللهو واللعب من غير ما تقدّم ذكره فهو أمرٌ زائدٌ على ذلك كلِّه؛ فإن جاء به من غير مداومة فقد أتى بأمر يتضمن ما هو خادم للمطلوب الفعل، ولكن خدمته له بالقصد الثاني لا بالقصد الأول. والفرق بينه وبين القسم الأول أن الأول جيء فيه بالخادم له ابتداء، وهذا إنما جيء فيه بما هو خادم للمطلوب التّرك، لكنّه تضمّن خدمةَ المطلوب الفعل إذا لم يداوم عليه، فإن داوم عليه صار مضيعة للوقت، ولم يعد خادما لشيء من المصالح، بل يصير مضيِّعا لها.

---

[1] **صحيح مسلم**، كتاب: الإيمان، باب تحريم الكبر وبيانه.

[2] **سنن الترمذي**، كتاب: الأدب عن رسول الله، باب ما جاء إن الله تعالى يحب أن يرى أثر نعمته على عبده.

فإن قيل: هذا البحثُ كلّه تدقيق من غير فائدة فقهية تترتب عليه فيما يظهر إلاّ تعليق الفكر بأمر صناعي، وليس هذا من شأن أهل الحزم من العلماء.

فالجواب: أنه ينبني عليه أمور فقهية وأصول عملية، منها:

الأصل الأول: الفرقُ بين ما يُطلب الخروجُ عنه من المباحات عند اعتراض العوارض المقتضية للمفاسد وما لا يُطلَب الخروجُ عنه وإن اعترضت العوارض. وذلك أن القواعد المشروعة بالأصل إذا داخلتها المناكرُ، كالبيع والشراء والمخالطة والمساكنة إذا كثُر الفسادُ في الأرض واشتهرت المناكر، بحيث صار المكلَّف عند أخذه في حاجاته وتصرُّفه في أحواله لا يَسْلم في الغالب من لقاء المنكر أو ملابسته، فالظاهر يقتضي الكفّ عن كلّ ما يؤديه إلى هذا. ولكن الحق يقتضي أن لا بدّ له من اقتضاء حاجاته، كانت مطلوبة بالجزء أو بالكل، وهي إما مطلوبٌ بالأصل، وإما خادمٌ للمطلوب بالأصل؛ لأنه إن فُرِض الكفّ عن ذلك أدى إلى التضييق والحرج، أو تكليف ما لا يُطاق، وذلك مرفوعٌ عن هذه الأمة. فلا بدّ للإنسان من ذلك، لكن مع الكفّ عمّا يُستطاعُ الكفُّ عنه، وما سواه فمعفوٌّ عنه، لأنه بحكم التبعيّة لا بحكم الأصل. وقد بسطه الغزالي في كتاب الحلال والحرام من كتاب إحياء علوم الدين على وجه أخصّ من هذا، فإذا أُخِذَ قضيّة عامة استمرّ واطّرد.

وقد قال ابن العربي في مسألة دخول الحَمَّام بعدما ذكر جوازَهُ: فإن قيل فالحَمَّام دارٌ يغلبُ فيها المنكر، فدخولُها إلى أن يكون حراما أقربُ منه إلى أن يكون مكروها، فكيف أن يكون جائزا؟ قلنا: الحَمَّام موضعُ تداوٍ وتطهُّر، فصار بمنزلة النَّهر، فإن المنكر قد غلب فيه بكشف العورات وتظاهر المنكرات، فإذا احتاج إليه المرء دخله ودفع المنكر عن بصره وسمعه ما أمكنه. وهو ظاهر في هذا المعنى.

والحكم الذي سبق تفصيله في الأمور المشروعة بالأصل إذا أدّى الاحترازُ من العارض المُنْكَر للحرج. أمّا إذا لم يؤد إلى الحرج، وكان في

الأمر المفروض مع ورود النهي سعةٌ كسدّ الذرائع ففي المسألة نظر، ويتجاذبها طرفان: فمن اعتبر العارض سدّ الذرائع في بيوع الآجال وأشباهها من الحيل فقال بمنعها تغليبا للعارض المُنْكَر، ومن اعتبر الأصل لم يسدّ الذرائع ما لم يبدُ الممنوعُ صراحا تغليبا لجانب الأصل المشروع. ويدخل أيضا في المسألة النظر في تعارض الأصل والغالب،[1] فإن لاعتبار الأصل رسوخا حقيقيا، واعتبارُ غيره تكميليّ من باب التعاون.

وأمّا إذا كان المباحُ مطلوب التّرك بالكلّ فالحكم على خلاف ذلك. فلا يجوز لأحد أن يستمع إلى الغناء وإن قلنا إنه مباح، إذا حضره منكر أو كان في طريقه، لأنه غير مطلوب الفعل في نفسه، ولا هو خادم لمطلوب الفعل، فلا يجوز والحالة هذه أن يستوفي المكلَّف حظّه منه، فلا بد من تركه جملة، وكذلك اللعب وغيره.

فإن قيل: فقد حذّر السّلف من التّلبُّس بما يجرّ إلى المفاسد وإن كان أصله مطلوبا بالكل أو كان خادما للمطلوب. فقد ترك بعضهم الجماعات، واتباع الجنائز، وأشباهها مما هو مطلوب شرعا، وحضّ كثيرٌ من الناس على ترك التزوُّج وكَسْب العيال لَمَا داخلَ هذه الأشياء وأتْبَعَها من المنكرات والمحرمات. ولهذا دليل في الشريعة، كقوله عليه الصلاة والسلام: "يُوشِكُ أَنْ يَكُونَ خَيْرَ مَالِ الْمُسْلِمِ غَنَمٌ يَتْبَعُ بِهَا شَعَفَ الْجِبَالِ وَمَوَاقِعَ الْقَطْرِ يَفِرُّ بِدِينِهِ مِنْ الْفِتَنِ "،[2] وسائر ما جاء في طلب العزلة، وهي متضمنة لترك كثير مما هو مطلوب بالكل أو بالجزء، ندبا أو وجوبا، خادما لمطلوب أو مقصودا لنفسه، فكيف بالمباح؟

فالجواب: أن هذا المعنى لا يَرِدُ من وجهين:

---

[1] كما في جادة الطريق ونحوها يغلب عليها أن تصيبها النجاسة، لكن الأصل في الأشياء الطهارة، فهل تصح الصلاة فيها مع الشك؟ ينبني الحكم بالصحة أو البطلان على الخلاف في ترجيح الأصل على الغالب كما هو رأي مالك، أو العكس كما هو رأي ابن حبيب. (عبد الله دراز)

[2] **صحيح البخاري**، كتاب:الإيمان، باب: من الدين الفرار من الفتن.

أحدهما: أنّا إنما تكلّمنا في جواز المخالطة في طلب الحاجات الضرورية وغيرها، وكذلك تركها جائز، فمن عمل على أحد الجائزين فلا حرج عليه.

والثاني: أن ما وقع التحذير فيه وما فعل السلف من ذلك إنما هو: (1) بناء على مُعارِض أقوى في اجتهادهم مما تركوه؛ كالفرار من الفتن، فإنها في الغالب قادحة في أصول الضروريات، كفتن سفك الدماء بين المسلمين في الباطل، (2) أو للإشكال الواقع عند التعارض بين المصلحة الحاصلة بالتلبس بالمنكرات مع المفسدة المنجرة بسبب تلك المناكر، (3) أو هو تركُ وَرَعٍ يحمل المتورِّعُ على نفسه مشقّة يحتملُها، والمشقات تختلفُ كما مرّ في كتاب الأحكام. فكل هذا لا يقدح في مقصودنا على حال.

الأصل الثاني: الفرقُ بين ما ينقلب بالنية من المباحات طاعة وما لا ينقلب؛ وذلك أن ما كان من المباحات خادما لمأمور به تُصوِّر فيه أن ينقلب إليه، فإن الأكل والشرب والوقاع وغيرها تَسبُّبٌ في إقامة ما هو ضروري، لا فرق في ذلك بين كون المتناول في الرتبة العليا من اللذة والطيب وبين ما ليس كذلك، وليس بينهما تفاوت يُعتدّ به إلا في أخذه من جهة الحظّ أو من جهة الخطاب الشرعي، فإذا أُخذ من جهة الحظّ فهو المباح بعينه، وإذا أُخذ من جهة الإذن الشرعي بكونه خادما للمطلوب فهو المطلوب بالكلّ، وطلبُه بالقصد الأول. وهذا التقسيم قد مرّ بيانه في كتاب الأحكام. فإذا ثبت هذا، صحّ في المباح الذي هو خادمُ المطلوبِ الفعل انقلابُه طاعة، إذ ليس بينه وبين الطاعة إلا قصدُ أخذه من جهة الإذن الشرعي.

وأما ما كان خادما لمطلوبِ الترك، فإنه لا يصح أخذه من جهة الإذن الشرعي لأنه في أصله منهيٌّ عنه ومطلوبٌ تركُه، فلم يبقَ إلاّ أخذُه من جهة الحظّ، وإذا أُخذ من جهة الحظّ فليس بطاعة، فلم يصحّ فيه أن ينقلب طاعة. فليس اللعب مثلا في خدمة المطلوبات كأكل الطيبات وشربها. فأكلُ الطيبات وشربُها داخل بالمعنى في جنس الضروريات وما دار بها، بخلاف اللعب فإنه داخل بالمعنى في جنس ما هو ضِدٌّ لها. وحاصل هذا

المباح أنه مما لا حرج فيه خاصة، لا أنه مُخيَّرٌ فيه كالمباح حقيقة. وقد مرّ بيان ذلك في المسألة الرابعة من المباح. وعلى هذا الأصل تُخَرَّج مسألة السماع المباح فإن من الناس من يقول إنه ينقلب بالقصد طاعة، وإذا عُرض على هذا الأصل تبيّن أنه لا يمكن أن ينقلب بالقصد طاعة.

الأصل الثالث: بيانُ وجه دعاء النبي صلى الله عليه وسلم لأناس بكثرة المال، مع علمه بسوء عاقبتهم فيه؛ كقوله لثعلبة بن حاطب: "قليل تؤدي شكره خير من كثير لا تطيقه"،[1] ثم دعا له بعد ذلك.[2] فيقول القائل: إذا كان يعلم أنّ كثرة المال يضرّ به فلم دعا له؟

وجواب هذا راجع إلى ما تقدّم من أن دعاءه له إنما كان من جهة أصل الإباحة في الاكتساب، أو أصل الطلب، فلا إشكال في دعائه عليه الصلاة والسلام له. ومثله التحذير من فتنة المال مع أصل مشروعية الاكتساب له، كقوله: "إِنَّ أَكْثَرَ مَا أَخَافُ عَلَيْكُمْ مَا يُخْرِجُ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ بَرَكَاتِ الأَرْضِ ... إِنَّ هَذَا الْمَالَ خَضِرَةٌ حُلْوَةٌ".[3] وقال: "إِنَّ الأَكْثَرِينَ هُمُ الأَقَلُّونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ،

---

[1] عَنْ أَبِي أُمَامَةَ أَنَّ ثَعْلَبَةَ بن حَاطِبٍ الأَنْصَارِيَّ أَتَى رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ ادْعُ اللَّهَ أَنْ يَرْزُقَنِي اللَّهُ، قَالَ: وَيْحَكَ يَا ثَعْلَبَةُ! قَلِيلٌ تُؤَدِّي شُكْرَهُ خَيْرٌ مِنْ كَثِيرٍ لا تُطِيقُهُ". **المعجم الكبير للطبراني**، ج7، الباب2.

[2] "...فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اللَّهُمَّ ارْزُقْ ثَعْلَبَةَ مَالا. فَاتَّخَذَ غَنَمًا، فَنَمَتْ كَمَا يَنْمُو الدُّودُ حَتَّى ضَاقَتْ عَنْهَا أَزِقَّةُ الْمَدِينَةِ، فَتَنَحَّى بِهَا... **المعجم الكبير للطبراني**، ج7، الباب2.

[3] عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ أَكْثَرَ مَا أَخَافُ عَلَيْكُمْ مَا يُخْرِجُ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ بَرَكَاتِ الأَرْضِ، قِيلَ: وَمَا بَرَكَاتُ الأَرْضِ؟ قَالَ: زَهْرَةُ الدُّنْيَا، فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ: هَلْ يَأْتِي الْخَيْرُ بِالشَّرِّ؟ فَصَمَتَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى ظَنَنَّا أَنَّهُ يُنْزَلُ عَلَيْهِ، ثُمَّ جَعَلَ يَمْسَحُ عَنْ جَبِينِهِ فَقَالَ: أَيْنَ السَّائِلُ؟ قَالَ: أَنَا، قَالَ أَبُو سَعِيدٍ لَقَدْ حَمِدْنَاهُ حِينَ طَلَعَ ذَلِكَ، قَالَ: لا يَأْتِي الْخَيْرُ إِلاّ بِالْخَيْرِ، إِنَّ هَذَا الْمَالَ خَضِرَةٌ حُلْوَةٌ، وَإِنَّ كُلَّ مَا أَنْبَتَ الرَّبِيعُ يَقْتُلُ حَبَطًا أَوْ يُلِمُّ، إِلاّ آكِلَةَ الْخَضِرَةِ أَكَلَتْ حَتَّى إِذَا امْتَدَّتْ خَاصِرَتَاهَا اسْتَقْبَلَتْ الشَّمْسَ فَاجْتَرَّتْ وَثَلَطَتْ وَبَالَتْ، ثُمَّ عَادَتْ فَأَكَلَتْ. وَإِنَّ هَذَا الْمَالَ حُلْوَةٌ؛ مَنْ أَخَذَهُ بِحَقِّهِ وَوَضَعَهُ فِي حَقِّهِ فَنِعْمَ الْمَعُونَةُ هُوَ، وَمَنْ أَخَذَهُ بِغَيْرِ حَقِّهِ كَانَ كَالَّذِي يَأْكُلُ وَلا يَشْبَعُ. **صحيح البخاري**، كتاب:الرقاق، باب: ما يحذر من زهرة الدنيا والتنافس فيها.

إِلاّ مَنْ قَالَ هَكَذَا وَهَكَذَا وَهَكَذَا عَنْ يَمِينِهِ وَعَنْ شِمَالِهِ وَمِنْ خَلْفِهِ، وَقَلِيلٌ مَا هُمْ".[1] وما أشبه ذلك مما أشار به إلى التحذير من فتنة المال، ولم ينه عن أصل الاكتساب المؤدي إلى ذلك، ولا عن الزائد على ما فوق الكفاية، بناء على أن الأصل المقصود في المال شرعا مطلوبٌ، وإنما الاكتساب خادم لذلك المطلوب، فلذلك كان الاكتساب من أصله حلالا إذا روعيت فيه شروطه، كان صاحبه غنيا أو فقيرا، فلم يخرجه النهيُ عن الإسراف فيه عن كونه مطلوبا في الأصل؛ لأن الطلب أصليّ والنهي تبعي، فلم يتعارضا. ولأجل هذا ترك النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه يعملون في جميع ما يحتاجون إليه في دنياهم ليستعينوا به، وهو ظاهر من هذه القاعدة.

المسألة السادسة عشرة

قد تقدّم أن الأوامر والنواهي في التأكيد ليست على رتبة واحدة في الطلب الفعلي أو التركي، وإنما ذلك بحسب تفاوت المصالح الناشئة عن امتثال الأوامر واجتناب النواهي، والمفاسد الناشئة عن مخالفة ذلك. وعلى ذلك التقدير يُتَصَوَّر انقسام الاقتضاء إلى أربعة أقسام؛ وهي: الوجوب، والندب، والكراهة، والتحريم.

وهناك اعتبارٌ آخر ينظر فيه أصحابُه إلى مجرّد الاقتضاء فيجعلون الحُكمَ تابعا له. وليس للاقتضاء إلا وجهان؛ أحدهما: اقتضاء الفعل، والآخر اقتضاء الترك. فلا فرق في مقتضى الطلب بين واجب ومندوب، ولا بين مكروه ومحرّم. وهذا الاعتبار جرى عليه أرباب الأحوال من الصوفية ومن حذا حذوهم ممن اطَّرح مطالب الدنيا جملة وأخذ بالحزم والعزم في سلوك طريق الآخرة، إذْ لم يفرِّقوا بين واجب ومندوب في العمل بهما، ولا بين مكروه ومحرّم في ترك العمل بهما، بل ربما أطلق بعضُهم على المندوب أنه واجبٌ على السالك، وعلى المكروه أنه محرَّم، وهؤلاء هم الذين عَدُّوا المباحات من قبيل الرخص كما مرّ بيانه في أحكام الرخصة.

---

[1] **صحيح البخاري**، كتاب: الرقاق، باب: قول النبي صلى الله عليه وسلم ما أحب أن لي مثل أحد ذهبا.

وإنما أخذوا هذا المأخذ من طريقين:

أحدهما: من جهة النظر إلى الآمر، فالاقتضاء فيه طلب الفعل أو طلب الترك، ومخالفة الاقتضاء مخالفة للآمر والناهي سبحانه وتعالى، وذلك قبيح شرعا. وليس نظرهم هنا فيما يترتب على المخالفة من ذمّ أو عقاب، بل النظر إلى مواجهة الآمر بالمخالفة حتى لو كان الأمر أو النهي غير جازمين. ومن هؤلاء من بالغ في الحكم بهذا الاعتبار حتى لم يُفرِّق بين الكبائر والصغائر من المخالفات، وعَدَّ كل مخالفة كبيرة، وهذا رأي الجويني في "الإرشاد"، فإنه لم ير الانقسام إلى الصغائر والكبائر بالنسبة إلى مخالفة الآمر والناهي، وإنما صحّ عنده الانقسام بالنسبة إلى المخالفات في أنفسها مع قطع النظر عن الآمر والناهي. وما رآه يصحّ في الاعتبار.

والثاني: من جهة معنى الأمر والنهي، وله اعتبارات:

1. النظر إلى قصد التّقرُّب بمقتضاها، فإن امتثال الأوامر واجتناب النواهي ـ من حيث هي ـ تقتضي التّقرُّب من المُتوَجَّه إليه، فطالبُ القُرْب من الآمر عز وجل لا فرق عنده بين ما هو واجبٌ وبين ما هو مندوب، لأن الجميع يقتضيه حسبما دلت عليه الشريعة. كما أن المخالفة ـ من حيث هي ـ تقتضي ضدّ التّقرُّب من المُتوَجَّه إليه، فلا فرق بين المكروه والمحرّم، لأن الجميع يقتضي نقيض القرب، وهو إما البُعد، وإما الوقوف عن زيادة القرب. والتمادي في القرب هو المطلوب، فحصل من تلك أن الجميع على مرتبة واحدة في قصد التقرُّب والهرب عن البعد.

2. النظر إلى ما تضمنته الأوامر والنواهي من جلب المصالح ودرء المفاسد عند الامتثال، وضدّ ذلك عند المخالفة. فإنه لما ثبت أن الشريعة وُضِعت لجلب المصالح ودرء المفاسد، لم يكن عند صاحب هذا الاعتبار فرقٌ بين الواجب والمندوب في جلب المصحلة، ولا بين المحرّم والمكروه في وقوع المفسدة. وأيضا فإنه لمّا كان حصول المندوبات مكمِّلا للواجبات، وحصول المكروهات رائدا وسائقا للمحرّمات، رجع الأمر إلى كون الواجبات لا تتحقّق على أكمل وجُوهِها إلا بالمندوبات، فكان الافتقارُ إلى المندوبات كالمُضطرّ إليه في أداء الواجبات، فزاحمت المندوبات الواجبات في

هذا الوجه من الافتقار، فحُكِم عليها بحُكم واحد. وعلى هذا الترتيب يُنظَر في المكروهات مع المحرمات، من حيث كانت رائدا لها وأُنْسًا بها؛ فإن الأُنسَ بمخالفةٍ ما يوجِبُ بمقتضى العادة الأُنسَ بما فوقها، حتى قيل: "المعاصي بريد الكفر". ودلّ على ذلك قوله تعالى: ﴿ كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴾ (المطففين: ١٤)، وتفسيره في الحديث: "إِنَّ الْعَبْدَ إِذَا أَخْطَأَ خَطِيئَةً نُكِتَتْ فِي قَلْبِهِ نُكْتَةٌ سَوْدَاءُ، فَإِذَا هُوَ نَزَعَ وَاسْتَغْفَرَ وَتَابَ سُقِلَ قَلْبُهُ، وَإِنْ عَادَ زِيدَ فِيهَا حَتَّى تَعْلُوَ قَلْبَهُ وَهُوَ الرَّانُ الَّذِي ذَكَرَ اللَّهُ: "كَلاَّ بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ"،[1] وحديث: " الْحَلالُ بَيِّنٌ وَالْحَرَامُ بَيِّنٌ، وَبَيْنَهُمَا مُشَبَّهَاتٌ لا يَعْلَمُهَا كَثِيرٌ مِنْ النَّاسِ. فَمَنْ اتَّقَى الْمُشَبَّهَاتِ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعِرْضِهِ، وَمَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَاتِ كَرَاعٍ يَرْعَى حَوْلَ الْحِمَى يُوشِكُ أَنْ يُوَاقِعَهُ، أَلا وَإِنَّ لِكُلِّ مَلِكٍ حِمًى، أَلا إِنَّ حِمَى اللَّهِ فِي أَرْضِهِ مَحَارِمُهُ".[2] وفي قسم الامتثال قوله: "...وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ، وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ، وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا، وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا...".[3]

3. النظر إلى مقابلة النعمة بالشكران أو بالكفران، من حيث كان امتثال الأوامر واجتناب النواهي شكرانا على الإطلاق، وكان خلاف ذلك كفرانا على الإطلاق. فتصريف النّعمة في مقتضى الأمر شكرانٌ لكلّ نعمة وصَلَت إليك، أو كانت سببا في وصولها إليك، والأسبابُ الموصلة ذلك إليك لا تختصّ بسبب دون سبب، ولا خادم دون خادم، فحصل شُكْر النّعم التي في السموات والأرض وما بينهما. وتصريف النِّعمة في مخالفة الأمر كفرانٌ لكلّ نعمة وصلت إليك، أو كانت سببا فيها كذلك أيضا.

---

[1] **سنن الترمذي**، كتاب: تفسير القرآن عن رسول الله، باب: ومن سورة "ويل للمطففين".

[2] **صحيح البخاري**، كتاب: الإيمان، باب: فضل من استبرأ لدينه.

[3] **صحيح البخاري**، كتاب الرقاق، باب: التواضع .

وهذا النّظر راجعٌ إلى مجرّد اصطلاحٍ لا إلى معنى يُختَلَف فيه؛ إذْ لا يُنكر أصحابُ هذا النظر انقسام الأوامرِ والنواهي. كما يقول الجمهور بحسب التصوّر النظري، وإنما أخذوا في نمط آخر، وهو أنه لا يليق بمن يُقال له: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: 56) أن يقوم بغير التّعبّد وبذل المجهود في التوجّه إلى الواحد المعبود. وإنما النظر في مراتب الأوامر والنواهي يُشبه الميل إلى مشاحّة العبد لسيدِّه في طلب حقوقه، وهذا غير لائق بمن لا يملك لنفسه شيئا لا في الدنيا ولا في الآخرة؛ إذ ليس للعبد حقّ على خالقه من حيث هو عبد، بل عليه بذل المجهود، والرب يفعل ما يريد.

فصل

ويقتضي هذا النظر التوبة عن كلّ مخالفة تحصل بترك المأمور به أو فعل المنهي عنه، فإنه إذا ثبت أن مخالفة الشارع قبيحةٌ شرعا ثبت أن المُخالِف مطلوبٌ بالتوبة عن تلك المخالفة، من حيث هي مخالفة الآمر أو الناهي، أو من حيث ناقضت التّقرُّب، أو من حيث ناقضت وضع المصالح، أو من حيث كانت كُفرانا للنعمة. ويندرج هنا المباح على طريقة هؤلاء، من حيث جرى عندهم مجرى الرُّخص، ومذهبُهم الأخذُ بالعزائم، فيحصل من ذلك أن العمل بالمباح مرجوحٌ على ذلك الوجه.

وبهذا التقرير يتبيّن معنى قوله عليه الصلاة والسلام: "يَا أَيُّهَا النَّاسُ تُوبُوا إِلَى اللَّهِ فَإِنِّي أَتُوبُ فِي الْيَوْمِ إِلَيْهِ مِائَةَ مَرَّةٍ"،[1] وقوله: "إِنَّهُ لَيُغَانُ عَلَى قَلْبِي وَإِنِّي لَأَسْتَغْفِرُ اللَّهَ فِي الْيَوْمِ مِائَةَ مَرَّةٍ"،[2] ولأجله أيضا جعل الصوفية بعض مراتب

[1] **صحيح مسلم**، كتاب: الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب: استحباب الاستغفار والاستكثار منه.

[2] **صحيح مسلم**، كتاب: الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب: استحباب الاستغفار والاستكثار منه.

الكمال. إذا اقتصر السالك عليها دون ما فوقها. نقصًا وحرمانا، فإن ما تقتضيه المرتبة العليا فوق ما تقتضيه المرتبة التي دونها، والعاقل لا يرضى بالدون، ولذلك أمر بالاستباق إلى الخيرات مطلقا. فكان من شأنهم أن يتجاروا في ميدان الفضائل حتى يعدّوا من لم يكن في ازدياد ناقصا، ومن لم يعمر أنفاسه بطالا. وعليه أيضا نبّه حديثُ الندامة يوم القيامة، حيث تعمّ الخلائق كلّهم، فيندم المسيء أن لا يكون قد أحسن، والمحسن أن لا يكون قد ازداد إحسانا، ففي الحديث: "مَا مِنْ أَحَدٍ يَمُوتُ إِلاّ نَدِمَ. قَالُوا: وَمَا نَدَامَتُهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: إِنْ كَانَ مُحْسِنًا نَدِمَ أَنْ لا يَكُونَ ازْدَادَ، وَإِنْ كَانَ مُسِيئًا نَدِمَ أَنْ لا يَكُونَ نَزَعَ".[1]

فإن قيل: هذا إثبات للنقص في مراتب الكمال، وقد تقدم أن مراتب الكمال لا نقص فيها.

فالجواب: أنه ليس بإثبات نقص على الإطلاق، وإنما هو إثبات راجح وأرجح، وهذا موجود. وقد ثبت أن الجنة مائة درجة، ولا شك في تفاوتها في الأكملية والأرجحية، وقال الله تعالى: ﴿ تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ﴾ (البقرة: ٢٥٣)، وقال: ﴿وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ (الإسراء: ٥٥). ومعلوم أن لا نقص في مراتب النبوّة، إلاّ أن المسارعة في الخيرات تقتضي المطالبة بأقصى المراتب بحسب الإمكان عادة، فلا يليق بصاحبها الاقتصار على مرتبة دون ما فوقها. ولما فضّل رسول الله بين دور الأنصار وقال: في "كلّ دور الأنصار خير" قال سعد بن عبادة: يا رسول الله خُيِّر دور الأنصار فجُعلنا آخرا، فقال: "أو ليس بحسبكم أن تكونوا من الخيار".[2] فهذا يشير

---

[1] **سنن الترمذي**، كتاب: الزهد عن رسول الله، باب: ما جاء في ذهاب البصر.

[2] عن أبي حميد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "... إِنَّ خَيْرَ دُورِ الأَنْصَارِ دَارُ بَنِي النَّجَّارِ، ثُمَّ دَارُ بَنِي عَبْدِ الأَشْهَلِ، ثُمَّ دَارُ بَنِي عَبْدِ الْحَارِثِ، بْنِ الْخَزْرَجِ، ثُمَّ دَارُ بَنِي سَاعِدَةَ، وَفِي كُلِّ دُورِ الأَنْصَارِ خَيْرٌ. فَلَحِقَنَا سَعْدُ بْنُ عُبَادَةَ فَقَالَ أَبُو أُسَيْدٍ، أَلَمْ تَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَيَّرَ دُورَ الأَنْصَارِ فَجَعَلَنَا آخِرًا! فَأَدْرَكَ سَعْدٌ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ خَيَّرْتَ دُورَ الأَنْصَارِ فَجَعَلْتَنَا آخِرًا! فَقَالَ: أَوَ لَيْسَ بِحَسْبِكُمْ أَنْ تَكُونُوا مِنَ الْخِيَارِ". **صحيح مسلم**، كتاب: الفضائل، باب: في معجزات النبي صلى الله عليه وسلم.

إلى أن رتب الكمال تجتمع في مطلق الكمال، وإن كان لها مراتب أيضا، فلا تعارض بينهما والله أعلم. وقد يقال: إن قول من قال: "حسنات الأبرار سيئات المقربين"[1] راجع إلى هذا المعنى، وهو ظاهر فيه. والله أعلم.

المسألة السابعة عشرة

تقدّم أن من الحقوق المطلوبة ما هو حقٌّ لله وما هو حقٌّ للعباد؛ وأن ما هو حقٌّ للعباد ففيه حقٌّ لله، كما أن ما هو حقٌّ لله فهو راجع إلى العباد. وعلى ذلك يقع التفريع هنا بحول الله فنقول: الأوامر والنواهي يمكن أخذُها امتثالا من جهة ما هي حقّ لله تعالى مجردا عن النظر في غير ذلك، ويمكن أخذُها من جهة ما تعلقت بها حقوق العباد. ومعنى ذلك أن المكلَّف إذا سمع مثلا قول الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ (آل عمران: ٩٧) فلامتثاله هذا الأمر طريقان:

أحدهما: وهو المشهور المتداول، أن ينظر في نفسه بالنسبة إلى قطع الطريق، وإلى زاد يبلِّغه، وإلى مركوب يستعين به، وإلى الطريق إن كان مخوفا أو مأمونا، وإلى استعانته بالرفقة والصحبة لمشقة الوحدة وغرورها، وإلى غير ذلك من الأمور التي تعود عليه في قصده بالمصلحة الدنيوية أو بالمفسدة، فإذا حصلت له أسباب السفر وشروطه العاديات انتهض للامتثال، وإن تعذّر عليه ذلك علم أن الخطاب لم ينحتم عليه.

والثاني: أن ينظر في نفس ورود الخطاب عليه من الله تعالى، غافلا ومُعرضا عما سوى ذلك، فينتهض إلى الامتثال كيف أمكنه، لا يثنيه عنه إلا العجز المتحقق أو الموت، معتبِرًا أن الاستطاعة باقية ما بقي من رمقه بقية، وأن الطوارق العارضة والأسباب المخوفة لا توازي عظمة أمر الله فتسقطه، أو ليست بطوارق ولا عوارض في محصول العقد الإيماني، حسبما تقدم في فصل الأسباب والمسببات من كتاب الأحكام.

---

[1] أي يعتبرها المقربون سيئات لنقص رتبتها عن مراتب فوقها. (عبد الله دراز)

وهكذا سائر الأوامر والنواهي.

فأما الطريق الأول فجار على اعتبار حقوق العباد؛ لأن ما يذكره الفقهاء في الاستطاعة المشروطة راجع إليها.

وأما الثاني فجارٍ على إسقاط اعتبار حقوق العباد، وقد تقدم ما يدلّ على صحّة ذلك الإسقاط.[1] ومن الدليل أيضا على صحة هذا المأخذ أشياء:

1. ما جاء في القرآن من الآيات الدالة على أن المطلوب من العبد التعبد بإطلاق، وأن على الله ضمان الرزق، كان ذلك مع تعاطي الأسباب أو لا؛ كقوله تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾ مَآ أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ ﴾ (الذاريات: ٥٦ – ٥٧)، وقوله تعالى: ﴿ وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا نَسْـَٔلُكَ رِزْقًا نَّحْنُ نَرْزُقُكَ وَٱلْعَٰقِبَةُ لِلتَّقْوَىٰ ﴾ (طه: 132). فهذا واضح في أنه إذا تعارض حقّ الله وحقّ العباد فالمُقدَّم حقّ الله، فإن حقوق العباد مضمونة على الله تعالى، والرزق من أعظم حقوق العباد، فاقتضى الكلام أن من اشتغل بعبادة الله كفاه الله مؤونة الرزق.

2. ما جاء في السنة من ذلك، كقوله صلى الله عليه وسلم: "احْفَظْ اللَّهَ يَحْفَظْكَ، احْفَظْ اللَّهَ تَجِدْهُ تُجَاهَكَ، إِذَا سَأَلْتَ فَاسْأَلْ اللَّهَ، وَإِذَا اسْتَعَنْتَ فَاسْتَعِنْ بِاللَّهِ، وَاعْلَمْ أَنَّ الْأُمَّةَ لَوْ اجْتَمَعَتْ عَلَى أَنْ يَنْفَعُوكَ بِشَيْءٍ لَمْ يَنْفَعُوكَ إِلاَّ بِشَيْءٍ قَدْ كَتَبَهُ اللَّهُ لَكَ، وَلَوْ اجْتَمَعُوا عَلَى أَنْ يَضُرُّوكَ بِشَيْءٍ لَمْ يَضُرُّوكَ إِلاَّ بِشَيْءٍ قَدْ كَتَبَهُ اللَّهُ عَلَيْكَ، رُفِعَتْ الْأَقْلَامُ وَجَفَّتْ الصُّحُفُ"،[2] فهو كله نصّ في ترك الاعتماد على الأسباب، وفي الاعتماد على الله، والأمر بطاعة الله.

3. ما ثبت من هذا العمل عن الأنبياء صلوات الله عليهم، فقدّموا طاعة الله على حقوق أنفسهم، فقد قام عليه الصلاة والسلام حتى تفطّرت

---

[1] انظر تفاصيل ذلك في المسألة السابعة من الأسباب في كتاب الأحكام.

[2] **سنن الترمذي**، كتاب: صفة القيامة والرقائق والورع عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب: منه.

قدماه، وقال: "أفلا أكون عبدا شكورا"؟[1] وقال هود عليه السلام لقومه وهو يبلغهم الرسالة: ﴿فَكِيدُونِي جَمِيعًا ثُمَّ لَا تُنظِرُونِ ۝ إِنِّي تَوَكَّلْتُ عَلَى ٱللَّهِ﴾ (هود: ٥٥ – ٥٦).

وكان عبد الله بن أمّ مكتوم قد نزل عذره في قوله تعالى: ﴿غَيْرُ أُوْلِي ٱلضَّرَرِ﴾ (النساء: ٩٥)، ولكنه كان بعد ذلك يقول: إني أعمى لا أستطيع أن أفرّ، فادفعوا إلي اللواء، وأقعدونى بين الصفين. فيترُكُ ما مُنِحَ من الرخصة، ويقدِّم حقّ الله على حقّ نفسه.

وفي النقل من هذا النحو كثير، وقد مرّ منه في فصل الرُّخص والعزائم من كتاب الأحكام ما فيه كفاية.

فإن قيل: (1) إن هذه الأدلة إذا وُقِفَ معها حسبما تقرّر اقتضت ترك الأسباب جُملة، أعني ما كان منها عائدا إلى مصالح العباد، وهذا غير صحيح؛ لأن الشارع وضعها وأمر بها، واستعملها رسول الله وأصحابه والتابعون بعده، وهي عُمدة ما حافظت عليه الشريعة. (2) وأيضا فإن حقوق الله تعالى ليست على مرتبة واحدة في الطلب، فمنها ما هو مطلوب حتما كالقواعد الخمس وسائر الضروريات المراعاة في كل مِلَّة، ومنها ما ليس بحتم كالمندوبات. فكيف يقال: إن المندوبات مُقدَّمَة على غيرها من حقوق العباد وإن كانت واجبة، هذا لا يستقيم في النظر. (3) وأيضا فالأدلة المعارضة لما تقدّم أكثر كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾ (البقرة: ١٩٥)، وقد كان عليه الصلاة والسلام يستعدّ الأسباب لمعاشه وسائر أعماله من جهاد وغيره، ويعمل بمثل ذلك أصحابه، والسنّة الجارية في الخلق الجريانُ على العادات، وما ذُكر في هذه المسألة لا يقتضي ذلك.

فجواب الأول: أن ما تقدم تقريره في هذه المسألة لا يدلّ على ترك الأسباب، بل يدلّ على تقديم بعض الأسباب خاصّة، وهي الأسباب التي

---

[1] **صحيح البخاري**، كتاب: تفسير القرآن، باب: "ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر".

يقتضيها حقّ الله تعالى على الأسباب التي تقتضيها حقوق العباد على وجه اجتهادي شرعي قامت الأدلة عليه. فليس بين ذلك وبين أَمْرِهِ عليه الصلاة والسلام بالأسباب واستعماله لها تعارضٌ. ودليل ذلك إقرارُه عليه الصلاة والسلام فعلَ من ترك حقوق نفسه عند تعارضها مع حقّ الله، وعملُه عليه الصلاة والسلام على تركها كذلك في مواطن كثيرة، وندبُه إلى ذلك كما تبيّن في أحاديث كثيرة. وقد مرّ في فصل الأسباب من كتاب الأحكام وجهُ الفقه في هذا المكان، عند ذكر كيفية الدخول في الأسباب.

وجواب الثاني: أن حقوق الله تعالى على أيّ وجه فُرِضَت أعظمُ من حقوق العباد كيف كانت، وإنما فُسِح للمكلَّف في أخذ حقِّه وطلبِه من باب الرخصة والتوسعة، لا من باب عزائم المطالب، وبيان ذلك في فصل الرخص والعزائم. وإذا كان كذلك فالعزائم أولى بالتقديم ما لم يعارض معارض. وأيضا فإن حقوق الله إن كانت ندبا إنما هي من باب التحسينات الخادمة للضروريات، وإنها ربما أدى الإخلال بها إلى الإخلال بالضروريات، وإن المندوبات بالجزء واجبات بالكل. فلأجلِ هذا كله قد يسبق إلى النظر تقديمُها على واجبات حقوق العباد، وهو نظر فقهي صحيح مستقيم في النظر.

وجواب الثالث: أنه لا معارضة في تلك الأدلة، فهي لا تدلّ على تقديم حقوق العباد على حقوق الله أصلا، وإذا لم تدلّ على ذلك لم يكن فيها معارضة أصلا. وفضلا عن هذا كله فإن تقديم حقوق العباد إنما يكون حيثُ يعارضُ في تقديم حقّ الله معارضٌ يلزمُ منه تضييعُ حقّ الله تعالى. فإنه إذا شقّ عليه الصوم مثلا لمرضه، ولكنه صام فشغله أَلَمُ المشقة بالصوم عن استيفاء الصلاة على كمالها، وإدامة الحضور فيها، أو ما أشبه ذلك، عادت عليه المحافظة على تقديم حقّ الله إلى الإخلال بحق آخر من حقوق الله تعالى، فلم يكن له ذلك. فأما إن لم يكن الأمر كذلك فليس تقديمُ حقّ الله على حقّ العبد بنكير ألبتة، بل هو الأحقّ على الإطلاق. وهذا فقهٌ في المسألة حسنٌ جدا. وبالله التوفيق.

ملحوظة

اعلم أن ما تقدّم من تأخير حقوق العباد على حقوق الله إنما هو فيما يرجع إلى نفس المكلّف لا إلى غيره، أما ما كان من حقّ غيره من العباد فهو بالنسبة إليه من حقوق الله تعالى، فلا تنطبق عليه القاعدة المُقرَّرة في هذه المسألة.

المسألة الثامنة عشرة

إذا توارد الأمر[1] والنهي على الفعل وكان أحدهما راجعا إلى جهة الأصل والآخر راجعا إلى جهة التعاون: هل يُعتبر الأصل أو جهة التعاون؟ لا بد من التفصيل:

1. إذا كان الأمر راجعا إلى جهة الأصل والنهي راجعا إلى جهة التعاون

ومثال ذلك شراء الأغذية لغرض الاحتكار، فالشراء مأذون فيه لكسب المعاش، وهو الأصل، والاحتكار منهيّ عنه لما يؤدي إليه من تضييق على الجمهور. ومثاله أيضا دخول الحمام للاستشفاء، فهو مأذون فيه بالأصل، ولكن ما قد يصاحب ذلك من المناكر أدى إلى النهي عنه. وحاصل هذا راجع إلى قاعدة سدّ الذرائع، فإنه منعُ الجائز لئلاّ يُتوسَّل به إلى الممنوع. وحاصل الخلاف في هذا النوع يحتمل ثلاثة أوجه:

أحدها: اعتبارُ الأصل، أي الإذن الشرعي؛ إذْ هو الطريق المنضبط، والقانون المطّرد.

الثاني: اعتبارُ جهة التعاون، فإن اعتبار الأصل مؤد إلى المآل الممنوع، والأشياء إنما تحلّ وتحرم بمآلاتها، ولأن اعتبار الأصل فتحٌ لباب الحيل.

الثالث: التفصيل: فإن كانت جهة النهي غالبة بحيث يؤدي اعتبارُها

---

[1] الأمر في اصطلاح هذه المسألة بمعنى الإذن الشرعي في الفعل.

إلى منع الناس من تحصيل الضروريات والحاجيات، فإن اعتبار الأصل (الإذن في الفعل) واجب، لأننا لو اعتبرنا النهي هنا لأدّى إلى انخرام الأصل جُملة، وهو باطل. وإن لم تكن جهة النهي غالبة فالأمر محلّ اجتهاد يحتمل القول بالإذن الأصلي أو القول بالنهي.

2. إذا كان النهي راجعا إلى جهة الأصل والأمر راجعا إلى جهة التعاون

وظاهر هذا أنه يجب اعتبار النهي الأصلي الذي هو لغرض إقامة الضروريات والحاجيات، أما جهة التعاون فهي متأخرة في الاعتبار عن جهة إقامة الضروري والحاجي. ومثال ذلك من يسرق أو يغتصب مال غيره ليتصدق بذلك على المساكين أو يقيم مشروعا خيريا.

ولكنه إذا كان من باب تقديم المصلحة العامة على الخاصة فإنه يصير جائزا تقديم جهة التعاون المأمور به على الأصل المنهي عنه. ومثال ذلك تلقي الركبان، فإن الأصل فيه النهي عن المنع من تلقي الركبان، ولكن ورد الأمر بمنع تلقي الركبان لمصلحة أهل السوق. وكذلك بيع الحاضر للبادي، فإن الأصل فيه النهي عن منع الحاضر من أن يبيع للبادي، ولكن ورد الأمر في الحديث بمنعه لما في ذلك من مصحلة عامة لأهل الحضر. ومن ذلك أيضا ما أشار به الصحابة على أبي بكر الصديق لما تعيّن للخلافة بترك التجارة والقيام بالتحرّف على العيال لأجل ما هو أعمّ في التعاون، وهو القيام بمصالح المسلمين، وعوضه من ذلك في بيت المال.

الفصل الرابع: العموم والخصوص

مقدمة

المراد بالعموم في هذا الكتاب العموم المعنوي، سواء ورد بصيغة مخصوصة من صيغ العموم، أو لم يرد بصيغة من صيغ العموم في اللغة.

فإذا قلنا في وجوب الصلاة أو غيرها من الواجبات، وفي تحريم الظلم أو غيره من المحرمات إنه عامّ، فإنما معنى ذلك أن ذلك ثابتٌ على الإطلاق والعموم، سواء كان بدليل فيه صيغة عموم أوْ لا، بناء على أن الأدلة المستعملة هنا إنما هي الأدلة الاستقرائية المُحصِّلة بمجموعها القطع بالحكم، حسبما تبين في المقدمات. والمراد بالخصوص في هذا الكتاب خلاف العموم.

المسألة الأولى

إذا ثبتت قاعدة عامة أو مطلقة فلا تؤثر فيها معارضة قضايا الأعيان ولا حكايات الأحوال. والدليل على ذلك أمور:

أحدها: أن القاعدة العامة لما ثبتت بالاستقراء صارت مقطوعا بها أو قريبا من القطع، لأنّا إنما نتكلم في الأصول الكلية القطعية، أما قضايا الأعيان وحكايات الأحوال فهي مظنونة أو متوهّمة، والمظنون لا يعارض القطعي ولا يترجح عليه.

الثاني: أن القاعدة العامة ليس فيها احتمالات لأنها ثبتت بالأدلة القطعية، أما قضايا الأعيان فإنها محتمِلَة، لإمكان أن تكون على غير ظاهرها، أو على ظاهرها ولكن واردة على سبيل الاستثناء من ذلك الأصل. فلا يمكن والحالة هذه إبطال كلية القاعدة بما هذا شأنه.

الثالث: أن قضايا الأعيان جزئية، والقواعد المطردة كليات، ولا تنهض الجزئيات أن تنقض الكليات، ولذلك تبقى أحكام الكليات جارية في الجزئيات وإن لم يظهر فيها معنى الكليات على الخصوص، كما في مسألة جواز الجمع والقصر في الصلاة والفطر في رمضان للمسافر بوسيلة نقل لا يشعر فيها بالتعب والمشقة، فإنه حتى مع عدم توفّر الحكمة من الرخصة، وهي رفعُ الحرج عن المسافر، فإن عموم الرخصة مستمرٌّ في هذا الشخص.

فإن قيل: هذا مُشكِل على بابي التخصيص والتقييد، فإن تخصيص العموم وتقييد المطلق صحيح عند الأصوليين بأخبار الآحاد وغيرها من

الأمور المظنونة، وما ذكرت جار فيها، فيلزم إما بطلان ما قالوه، وإما بطلان هذه القاعدة، لكن ما قالوه صحيح، فلزم إبطال هذه القاعدة.

فالجواب: أن هذا الاعتراض غير وارد على مسألتنا؛ لأن ما نحن فيه من قبيل ما يُتوهَّم فيه الجزئيُّ معارِضًا وفي الحقيقة ليس بمعارِضٍ، فإن القاعدة إذا كانت كلية ثم ورد في شيء مخصوص وقضية عينية ما يقتضي بظاهره المعارضة في تلك القضية المخصوصة وحدَها، فإنه يُنظَر: فإن كان لذلك المُعارِض دليلٌ مُعتبَرٌ شرعا، وكان يقبلُ التأويل بما لا يقدحُ في القاعدة العامة ولا يُخرِجُه عمّا يحتملُ النصّ، فذلك موضع التأويل، وأمّا إذا لم يكن له دليلٌ مُعتبَر، فالقاعدة العامة تبقى على عمومها ويُهمَلُ ذلك المُعارِض لعدم ثبوته.

ومثال ذلك أنه إذا ثبت لنا أصل التّنزيه كُليًّا عامًّا، ثم ورد موضعٌ ظاهرُه التشبيه في أمر خاصّ يمكن أن يُراد به خلافُ ظاهره على ما أعطته قاعدة التنزيه، فمثلُ هذا لا يؤثر في صحّة الكُليّة الثابتة. وكما إذا ثبت لنا أصلُ عصمة الأنبياء من الذنوب، ثم جاء قوله صلى الله عليه وسلم: "لم يكذب إبراهيم إلا ثلاث كذبات..."،[1] ونحو ذلك، فهذا لا يؤثّر لاحتمال حَمْلِه على وجهٍ لا يخرم ذلك الأصل.

---

[1] عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: لَمْ يَكْذِبْ إِبْرَاهِيمُ عَلَيْهِ السَّلام إِلاّ ثَلاثَ كَذَبَاتٍ: ثِنْتَيْنِ مِنْهُنَّ فِي ذَاتِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، قَوْلُهُ: "إِنِّي سَقِيمٌ"، وَقَوْلُهُ: "بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا". وَقَالَ: بَيْنَا هُوَ ذَاتَ يَوْمٍ وَسَارَةُ إِذْ أَتَى عَلَى جَبَّارٍ مِنْ الْجَبَابِرَةِ فَقِيلَ لَهُ: إِنَّ هَا هُنَا رَجُلا مَعَهُ امْرَأَةٌ مِنْ أَحْسَنِ النَّاسِ، فَأَرْسَلَ إِلَيْهِ فَسَأَلَهُ عَنْهَا فَقَالَ: مَنْ هَذِهِ؟ قَالَ: أُخْتِي، فَأَتَى سَارَةَ قَالَ: يَا سَارَةُ لَيْسَ عَلَى وَجْهِ الأَرْضِ مُؤْمِنٌ غَيْرِي وَغَيْرَكِ، وَإِنَّ هَذَا سَأَلَنِي فَأَخْبَرْتُهُ أَنَّكِ أُخْتِي فَلا تُكَذِّبِينِي، فَأَرْسَلَ إِلَيْهَا، فَلَمَّا دَخَلَتْ عَلَيْهِ ذَهَبَ يَتَنَاوَلُهَا بِيَدِهِ، فَأُخِذَ، فَقَالَ: ادْعِي اللَّهَ لِي وَلا أَضُرُّكِ، فَدَعَتْ اللَّهَ فَأُطْلِقَ، ثُمَّ تَنَاوَلَهَا الثَّانِيَةَ فَأُخِذَ مِثْلَهَا أَوْ أَشَدَّ، فَقَالَ: ادْعِي اللَّهَ لِي وَلا أَضُرُّكِ، فَدَعَتْ فَأُطْلِقَ، فَدَعَا بَعْضَ حَجَبَتِهِ فَقَالَ: إِنَّكُمْ لَمْ تَأْتُونِي بِإِنْسَانٍ، إِنَّمَا أَتَيْتُمُونِي بِشَيْطَانٍ، فَأَخْدَمَهَا هَاجَرَ. فَأَتَتْهُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فَأَوْمَأَ بِيَدِهِ مَهْيَا، قَالَتْ: رَدَّ اللَّهُ كَيْدَ الْكَافِرِ أَوْ الْفَاجِرِ فِي نَحْرِهِ وَأَخْدَمَ هَاجَرَ. قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: تِلْكَ أُمُّكُمْ يَا بَنِي مَاءِ السَّمَاءِ. **صحيح البخاري**، كتاب: أحاديث الأنبياء، باب: قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: "وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلا".

وأما تخصيصُ العموم فشيءٌ آخر، لأنه إنما يُعمل بناءً على أن المراد بالمخصِّص ظاهرُه من غير تأويل ولا احتمال، فحينئذٍ يُعمل ويُعتبر كما قاله الأصوليون.

وهذا الموضع كثيرُ الفائدة، عظيمُ النفع بالنسبة إلى المُتمسّك بالكليات إذا عارضتها الجزئيات وقضايا الأعيان، فإنه إذا تمسّك بالكليّ كان له الخيرة في الجزئي في حَمْلِه على وجوهٍ كثيرة، فإن تمسّك بالجزئي لم يمكنه مع ذلك التمسّك الخيرة في الكلي، فثبت في حقه المعارضة، ورمت به أيدي الإشكالات في مهاوٍ بعيدة. وهذا هو أصل الزيغ والضلال في الدين، لأنه اتّباعٌ للمتشابهات، وتشكُّكٌ في القواطع المحكمات. ولا توفيق إلا بالله.

المسألة الثانية

لمّا كان قصدُ الشارع ضبطُ الخلق إلى القواعد العامة، وكانت سُنَّة الله قد جرت بالعوائد أكثرية لا عامة، وكانت الشريعة موضوعة على مقتضى ذلك الوضع، كان من الأمر المُلْتَفَت إليه إجراءُ القواعد على العموم العادي، لا العموم الكلي التام الذي لا يختلف عنه جزئي ما.

أما كون الشريعة موضوعة على العموم العادي القائم على الغالب فظاهرٌ، ألا ترى أنّ وضعَ التكاليف عامّ، وجُعل علامة ذلك البلوغ، وهو مظنّة لوجود العقل الذي هو مناط التكليف، لأن العقل يكون عنده في الغالب لا على العموم، إذْ لا يطّرد ولا ينعكس كليا على التمام، لوجود من يتمّ عقلُه قبل البلوغ، ومن ينقصُ وإن كان بالغا، إلا أن الغالب الاقتران. وكذلك ناط الشارعُ الفطرَ والقصرَ بالسفر لعلة المشقة، وإن كانت المشقّة قد توجد بدونها وقد تُفْقَد معها، ومع ذلك فلم يعتبر الشارع تلك النوادر، بل أجرى القاعدة على عمومها. وعلى هذا الترتيب تجد سائر الفوائد التكليفية.

وإذا ثبت ذلك ظهر أن لا بد من إجراء العمومات الشرعية على مقتضى الأحكام العادية، من حيث هي منضبطة بالمظنّات، إلا إذا ظهرَ مُعارِضٌ فيُعمَل على ما يقتضيه الحكم فيه. ومثال ذلك إذا علّلنا قصر

الصلاة في السفر بالمشقّة فلا يُنتَقَض بالمسافر المُتْرَف الذي لا يجد مشقة، ولا بصاحب الصناعة الشاقة الذي لا يرخَّص له في ذلك. وكذلك نقول إنّ الحدّ عُلِّق في الخمر على نفس التناول حفظا على العقل، ثم إنه أُجريَ الحدّ في القليل الذي لا يُذهب العقل مجرى الكثير، اعتبارا بالعادة في تناول الكثير.

وبناء على هذا، فليكن على بال من النظر في المسائل الشرعية أن القواعد العامة إنما تُنزَّل على العموم العادي.

المسألة الثالثة

للعموم صيغ وضعيّة ينظر فيها أهل اللغة العربية، والنّظر هنا في أمر آخر، وهو أن للعموم الذي تدلّ عليه الصيّغ بحسب الوضع نظرين:

أحدهما: باعتبار ما تدلّ عليه الصيغة في أصل وضعها على الإطلاق، وإلى هذا النظر قَصْدُ الأصوليين، فلذلك يقع التخصيص عندهم بالعقل والحسّ وسائر المخصِّصات المنفصلة.

والثاني: بحسب المقاصد الاستعمالية التي تقضي العوائدُ بالقصد إليها، وإن كان أصلُ الوضع على خلاف ذلك.

والاعتبار الأول قياسي والثاني استعمالي، والقاعدة في الأصول العربية أن الأصل الاستعمالي إذا عارضَ الأصل القياسي كان الحكمُ للاستعمالي.

وبيان ذلك هنا أن العرب تُطلق ألفاظ العموم بحسب ما قصدت تعميمه مما يدلّ عليه معنى الكلام خاصة، دون ما تدلّ عليه تلك الألفاظ بحسب الوضع الإفرادي؛ كما أنها أيضا تُطلقها وتقصدُ بها تعميم ما تدلّ عليه في أصل الوضع. وكلّ ذلك مما يدلّ عليه مقتضى الحال؛ فإن المتكلِّم قد يأتي بلفظِ عمومٍ مما يشمل بحسب الوضع نفسَهُ وغيرَهُ وهو لا يريد نفسَهُ، ولا يريد أنه داخل في مقتضى العموم، كما إذا قال: من دخل داري أكرمتُه، فليس المتكلِّم بمراد، ومنه قوله تعالى: ﴿ خَلِقُ كُلِّ شَىْءٍ ﴾ (الأنعام:

١٠٢، الرعد: ١٦، الزمر: ٦٢، غافر: ٦٢) فإن الذات الإلهية خارجة من عموم كلمة "شيء". وكذلك قد يقصدُ بالعموم صنفا ممّا يصلحُ اللفظُ له في أصل الوضع دون غيره من الأصناف، كما إذا قال: أكرمت الناس، أو قاتلت الكفار، فإنما المقصودُ من لقي منهم، فاللفظ عامٌّ فيهم خاصة، وهم المقصودون باللفظ العام دون من لم يخطر بالبال. كما أنه قد يقصدُ ذكرَ البعض في لفظ العموم ومرادُهُ من ذكر البعض الجميعُ، كما تقول: فلان يملك المشرق والمغرب، والمراد جميع الأرض، ومنه قوله تعالى: ﴿رَبُّ ٱلْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ ٱلْمَغْرِبَيْنِ﴾ (الرحمن: ١٧)، و﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾ (الزخرف: ٨٤).

فالحاصل أن العموم إنما يُعتبر بالاستعمال، ووجوه الاستعمال كثيرة، ولكن ضابطها مقتضيات الأحوال التي هي ملاك البيان، فإن قوله تعالى: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَىْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ (الأحقاف: ٢٥) لم يُقصد به أنّها تُدمِّر السموات والأرض والجبال ولا المياه ولا غيرها ممّا هو في معناها، وإنما المقصود تدمّر كلّ شيء مرّت عليه مما شأنُها أن تؤثِّر فيه على الجملة، ولذلك قال: ﴿فَأَصْبَحُوا۟ لَا يُرَىٰٓ إِلَّا مَسَٰكِنُهُمْ﴾ (الأحقاف: ٢٥)، وقال في الآية الأخرى: ﴿مَا تَذَرُ مِن شَىْءٍ أَتَتْ عَلَيْهِ إِلَّا جَعَلَتْهُ كَٱلرَّمِيمِ﴾ (الذاريات: ٤٢).

وقد نبَّه طائفةٌ من أهل الأصول على هذا المعنى، وأنّ ما لا يخطر ببال المتكلّم عند قصده التعميم إلا بالإخطار لا يُحمَل لفظُه عليه، إلا مع الجمود على مجرّد اللفظ، وأما المعنى فيبعُد أن يكون مقصودا للمتكلِّم، كقوله صلى الله عليه وسلم: أيما إهاب دبغ فقد طهر.[1] قال الغزالي: خروج الكلب عن ذهن المتكلّم والمستمع عند التعرّض للدباغ ليس ببعيد، بل هو الغالب الواقع، ونقيضُه هو الغريب المستبعَد. وكذا قال غيره أيضا، وهو موافق لقاعدة العرب، وعليه يُحمل كلام الشارع بلا بد.

---

[1] **سنن الترمذي**، كتاب: اللباس عن رسول الله، باب: ما جاء في جلود الميتة إذا دبغت.

فإن قيل: إذا ثبت أن اللفظ العام ينطلق على جميع ما وُضِع له في الأصل حالة الإفراد، فإذا حصل التركيب والاستعمال فإما أن تبقى دلالته على ما كانت عليه حالة الإفراد أوْ لا؟ فإن كان الأول فهو مقتضى وضع اللفظ، فلا إشكال. وإن كان الثاني فهو تخصيص للفظ العام، وكل تخصيص لا بد له من مُخصِّص عقلي أو نقلي أو غيرهما، وهو مراد الأصوليين.

ووجه آخر، وهو أن العرب حملت اللفظ على عمومه في كثير من أدلة الشريعة، مع أن معنى الكلام يقتضي ـ على ما تقرّر ـ خلاف ما فهموا. وإذا كان فهمُهم في سياق الاستعمال مُعتبَرا في التعميم حتى يأتي دليل التخصيص، دلّ على أن الاستعمال لم يؤثّر في دلالة اللفظ حالة الإفراد عندهم بحيث صار كوضع ثان، بل هو باق على أصل وضعه، ثم التخصيص آت من وراء ذلك بدليل متصل أو منفصل. ومثال ذلك أنه لما نزل قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يَلۡبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلۡمٍ ﴾ الآية (الأنعام: ٨٢)، شقّ ذلك عليهم وقالوا: أيّنا لم يلبس إيمانه بظلم؟ فقال عليه الصلاة والسلام: إنه ليس بذاك، ألا تسمع إلى قول لقمان لابنه "إن الشرك لظلم عظيم".[1] ومثل ذلك أنه لما نزلت: ﴿ إِنَّكُمۡ وَمَا تَعۡبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمۡ لَهَا وَٰرِدُونَ ﴾ (الأنبياء: ٩٨)، قال بعض الكفار: فقد عُبِدَت الملائكة، وعُبِدَ المسيح! فنزل: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتۡ لَهُم مِّنَّا ٱلۡحُسۡنَىٰٓ أُوْلَٰٓئِكَ عَنۡهَا مُبۡعَدُونَ ﴾ الآية (الأنبياء: ١٠١). إلى أشياء كثيرة سياقها يقتضي بحسب المقصد الشرعي عموما أخصّ من عموم اللفظ، وقد فهموا فيها مقتضى اللفظ، وبادرت أفهامُهم فيه، وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم، ولولا أن الاعتبار عندهم ما وُضِعَ له اللفظ في الأصل لم يقع منهم فهمه.

فالجواب عن الأول: أنا إذا اعتبرنا الاستعمال العربي فقد تبقى دلالته

[1] **صحيح البخاري**، كتاب: تفسير القرآن، باب: "لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم".

الأولى، وقد لا تبقى. فإن بقيت فلا تخصيص، وإن لم تبقى دلالته فقد صار للاستعمال اعتبارٌ آخر ليس للأصل، وكأنه وضْعٌ ثان حقيقي لا مجازي. وربما أطلق بعض الناس على مثل هذا لفظ "الحقيقة اللغوية" إذا أرادوا أصل الوضع، ولفظ "الحقيقة العرفية" إذا أرادوا الوضع الاستعمالي.

والدليل على صحته ما ثبت في أصول العربية من أن للفظ العربي أصالتين: أصالة قياسيّة، وأصالةٌ استعماليّة. فللاستعمال هنا أصالةٌ أخرى غير ما للفظ في أصل الوضع، وهي التي وقع الكلام فيها، وقام الدليل عليها في مسألتنا هذه. فالعام إذاً في الاستعمال لم يدخله تخصيص بحال.

والجواب عن الثاني: أن الفهم في عموم الاستعمال متوقِّف على فهم المقاصد فيه، وللشريعة بهذا النظر مقصدان:

أحدهما: المقصد في الاستعمال العربي الذي أُنزِل القرآن بحسبه، وقد تقدم القول فيه.

والثاني: المقصد في الاستعمال الشرعي الذي تقرّر في سور القرآن بحسب تقرير قواعد الشريعة، وهو المُعبَّر عنه بـ"الحقيقة الشرعية". كما تقول في "الصلاة" إن أصلها الدعاء لغة، ثم خُصَّت في الشرع بدعاء مخصوص على وجه مخصوص، وهي فيه حقيقة لا مجاز؛ فكذلك نقول في ألفاظ العموم بحسب الاستعمال الشرعي، إنها إنما تعمّ بحسب مقصد الشارع فيها. والدليل على ذلك مثل الدليل على الوضع الاستعمالي المتقدّم الذكر، واستقراء مقاصد الشارع يبيِّن ذلك.

أما المقصد الأول فتستوي العرب في فهمه، لأن القرآن نزل بلسانهم. وأما الثاني فالتفاوت في إدراكه حاصلٌ؛ إذْ ليس الطارئ الإسلام من العرب في فهمه كالقديم العهد، ولا المشتغل بتفهّمه وتحصيله كمن ليس في تلك الدرجة، ولا المبتدئ فيه كالمنتهي، ﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ دَرَجَـٰتٍ﴾ (المجادلة: ١١). فلا مانع من توقّف بعض الصحابة في بعض ما يُشكل أمرُه ويغمضُ وجهُ القصد الشرعي فيه، حتى إذا تبحّر في إدارك معاني الشريعة نظرُهُ، واتّسع في

ميدانها باعُه زال عنه ما وقف من الإشكال، واتّضح له القصد الشرعي على الكمال. فإذا تقرّر وجهُ الاستعمال، فما ذُكر مما توقّف فيه بعضُهم راجعٌ إلى هذا القبيل. وهذا الوضع وإن كان قد جيء به مُضمّنا في الكلام العربي، فله مقاصد تختصّ به يدلّ عليها المساق الحكمي أيضا، وهذا المساق يختصّ بمعرفته العارفون بمقاصد الشارع، كما أن الأول يختصّ بمعرفته العارفون بمقاصد العرب. فكلّ ما سألوا عنه فمن هذا القبيل إذا تدبرته.

ويتبيّن لك صحّة ما تقرّر بالنظر في الأمثلة المُعترَض بها في السؤال الأول. فأما قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يَلۡبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلۡمٍ﴾ الآية (الأنعام: ٨٢)، فإن سياق الكلام يدلّ على أن المُراد بالظلم أنواع الشرك على الخصوص؛ فإن السورة من أوّلها إلى آخرها مقرِّرة لقواعد التوحيد، وهادمة لقواعد الشرك وما يليه. وأيضا فإن ذلك لمّا كان تقريرا لحُكم شرعيّ بلفظ عام كان مظنَّة لأن يُفهَم منه العمومُ في كلّ ظلم دقّ أو جلّ، فلأجل هذا سألوا، وكان ذلك عند نزول السورة، وهي مكيّة نزلت في أول الإسلام قبل تقرير جميع كلّيات الأحكام.

وسبب احتمال النظر ابتداء أن قوله: ﴿وَلَمۡ يَلۡبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلۡمٍ﴾ (الأنعام: ٨٢) نفي على نكرة لا قرينة فيها تدلّ على استغراق أنواع الظلم، بل هو كقوله: "لم يأتني رجل" فيحتمل المعاني التي ذكرها سيبويه، وهي كلها نفي لموجب مذكور أو مُقدَّر، ولا نصّ في مثل هذا على الاستغراق في جميع الأنواع المحتمَلَة إلاّ مع الإتيان بـ"من" وما يعطي معناها، وذلك مفقودٌ هنا، بل في السورة ما يدلّ على أن ذلك النفي وارد على ظلم معروف، وهو ظلم الافتراء على الله والتكذيب بآياته، فصارت الآية من جهة إفرادها بالنظر في هذا المساق، مع كونها أيضا فى مساق تقرير الأحكام، مُجمَلَة في عمومها، فوقع الإشكال فيها، ثمّ بيّن لهم النبيّ صلى الله عليه وسلم أن عمومها إنما القصدُ به نوعٌ أو نوعان من أنواع الظلم، وذلك ما دلت عليه السورة، وليس فيه تخصيص على هذا بوجه.

أما قوله تعالى: ﴿إِنَّكُمۡ وَمَا تَعۡبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمۡ لَهَا وَٰرِدُونَ﴾ (الأنبياء: ٩٨) فإن الخطاب ظاهره أنه لكفار قريش، ولم يكونوا

يعبدون الملائكة ولا المسيح، وإنما كانوا يعبدون الأصنام، فقوله تعالى: ﴿وَمَا تَعۡبُدُونَ﴾ (الأنبياء: ٩٨) عامّ في الأصنام التي كانوا يعبدون، فلم يدخل في العموم الاستعمالي غيرُ ذلك، فكان اعتراض المعترض جهلا منه بالمساق، وغفلة عما قُصِد في الآيات. ونزل قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتۡ لَهُم مِّنَّا ٱلۡحُسۡنَىٰٓ﴾ (الأنبياء: ١٠١) بيانا لجهل المعترض.

وبعد هذا، فلقائل أن يقول: إنّ السلف الصالح مع معرفتهم بمقاصد الشريعة وكونهم عربا قد أخذوا بعموم اللفظ وإن كان سيّاق الاستعمال يدلّ على خلاف ذلك، وهو دليل على أن المُعتبر عندهم في اللفظ عمومُه بحسب اللفظ الإفرادي وإن عارضه السياق، وإذا كان كذلك عندهم، صار ما يبيّن لهم خصوصَه كالأمثلة المتقدمة مما خُصّ بالمنفصل، لا ممّا وُضِع في الاستعمال على العموم المُدَّعى. ولهذا الموضع من كلامهم أمثلة:

منها أن عمر بن الخطاب كان يتّخذ الخشن من الطعام، كما كان يلبس المرقَّع في خلافته، فقيل له: لو اتخذت طعاما ألْيَنَ من هذا! فقال: أخشى أن تُعجَّل طيباتي، يقول الله تعالى: ﴿أَذۡهَبۡتُمۡ طَيِّبَٰتِكُمۡ فِي حَيَاتِكُمُ ٱلدُّنۡيَا﴾ (الأحقاف: ٢٠)! وجاء أنه قال لأصحابه وقد رأى بعضَهُم قد توسّع في الإنفاق شيئا: أين تذهب بكم هذه الآية ﴿أَذۡهَبۡتُمۡ طَيِّبَٰتِكُمۡ فِي حَيَاتِكُمُ ٱلدُّنۡيَا﴾ (الأحقاف: ٢٠)، وسياق الآية يقتضي أنها إنما نزلت في الكفار الذين رضوا بالحياة الدنيا من الآخرة. فالآية غير لائقة بحالة المؤمنين، ومع ذلك فقد أخذها عمر مستَنَدًا في ترك الإسراف مُطلقا. وله أصلٌ في الصحيح أنه لما قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه للنبيّ صلى الله عليه وسلم: ادع الله أن يوسّع على أمّتك، فقد وسّع على فارس والروم وهم لا يعبدونه. فاستوى صلى الله عليه وسلم جالسا فقال: "أو في شكٍّ يا ابن الخطاب؟ أولئك قوم عُجِّلت لهم طيّباتُهم في الحياة الدنيا".[1]

---

[1] **صحيح البخاري**، كتاب: قصاص المظالم ، باب الغرفة والعلية المشرفة وغير المشرفة في السطوح وغيرها.

ومنها قوله تعالى: ﴿ وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ ﴾ الآية (النساء: ١١٥)، فإنها نزلت فيمن ارتدّ عن الإسلام بدليل قوله بعد: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ ﴾ (النساء: ٤٨، النساء: ١١٦)، ثم إن عامة العلماء استدلوا بها على كون الإجماع حُجّة، وأن مخالِفَهُ عاصٍ، وعلى أن الابتداع في الدين مذمومٌ.

وغير هذا كثير، وهو كلّه مما يدلّ على صحة الأخذ بالعموم اللفظي وإن دلّ الاستعمال اللغوي أو الشرعي على خلافه.

والجواب: أن السلف الصالح إنما جاءوا بذلك الفقه الحسن بناء على أمر آخر غير راجع إلى الصيّغ العمومية، لأنهم فهموا من كلام الله تعالى مقصودًا يفهمُه الراسخون في العلم، وهو أن الله تعالى ذكر الكفار بسيِّءِ أعمالِهِم، والمؤمنين بأحسَنِ أعمالِهِم، ليقوم العبدُ بين هذين المقامين على قدمي الخوف والرجاء، فيرى أوصاف أهل الإيمان وما أُعِدَّ لهم، فيجتهد رجاءَ أن يُدركهم، ويخاف أن لا يلحقهم فيفرّ من ذنوبه، ويرى أوصاف أهل الكفر وما أُعدَّ لهم فيخاف من الوقوع فيما وقعوا فيه وفيما يشبهه، ويرجو بإيمانه أن لا يلحق بهم، فهو بين الخوف والرجاء من حيث يشترك مع الفريقين في وصفٍ مَا وإن كان مسكوتا عنه، وهذا ظاهر في المثالين السابقين. وأما غيرهما فإما أنه يرجع إلى هذه القاعدة، وإما أنه بيان فقه الجزئيات من الكليات العامة، لا أن المقصود منه التخصيص.

أنواع المخصصات

إذا تقرّر ما تقدّم، فالتخصيص إما بالمنفصل أو بالمتصل.

فإن كان بالمتّصل كالاستثناء، والصفة، والغاية، وبدل البعض، وأشباه ذلك، فليس في الحقيقة بإخراج لشيءٍ، بل هو بيانٌ لقصد المتكلّم في عموم اللفظ أن لا يتوهّم السامعُ منه غير ما قصد. وهذا مثل قول سيبويه: "زيد الأحمر" عند من لا يعرفه كـ"زيد" وحدَه عند من يعرفه. وبيان ذلك

أن زيدًا الأحمر هو الاسم المعرّف به مدلول زيد بالنسبة إلى قصد المتكلم، كما كان الموصول مع صلته هو الاسم لا أحدهما، وهكذا إذا قلت: "الرجل الخياط" فعرفه السامع فهو مرادف لـ"زيد"، فإذًا المجموعُ هو الدالّ على المعنى، ويظهر ذلك في الاستثناء إذا قلت: "عشرة إلاّ ثلاثة" فإنه مرادف لقولك "سبعة" فكأنه وضعٌ آخر عرضَ حالة التركيب. وإذا كان كذلك، فلا تخصيص في محصول الحكم لا لفظا ولا قصدا، ولا يصحّ أن يُقال إنه مجاز لعدم حصول الفرق بين التعبيرين.

وأما التخصيص بالمنفصل فإنه كذلك أيضا راجع إلى بيان المقصود في عموم الصيّغ، حسبما تقدّم في بداية المسألة، لا أنه على حقيقة التخصيص الذي يذكره الأصوليون.

فإن قيل: وهكذا يقول الأصوليون إنّ التخصيص بيانُ المقصودِ بالصيغ المذكورة، فإنه رفعٌ لتوهُّم دخولِ المخصوص تحت عموم الصيغة في فهم السامع، وليس بمراد الدخولُ تحتها، وإلا كان التخصيص نسخا. فإذًا لا فرق بين التخصيص بالمنفصل والتخصيص بالمتصل على ما فسّرت. فكيف تفرِّق بين ما ذكرت وبين ما يذكره الأصوليون؟

فالجواب: أن الفرق بينهما ظاهر. وذلك أن ما ذُكر هنا راجع إلى بيان وضع الصيغ العمومية في أصل الاستعمال العربي أو الشرعي، وما ذكرهُ الأصوليون يرجع إلى بيان خروج الصيغة عن وضعها من العموم إلى الخصوص. فنحن بيّنّا أنه بيانٌ لوضع اللفظ، وهم قالوا إنه بيانٌ لخروج اللفظ عن وضعه، وبينهما فرق. فالتفسير الواقع هنا نظيرُ البيانِ الذي سيق عقب اللفظ المشترك ليبيِّن المرادَ منه، والذي للأصوليين نظيرُ البيان الذي سيق عقيب الحقيقة ليبيِّن أن المراد منها المجاز، كقولك رأيت أسدا يفترس الأبطال.

فإن قيل: حاصل ما مرّ أنه بحثٌ في عبارة، والمعنى متّفَقٌ عليه، ومثلُه لا ينبني عليه حُكم.

فالجواب: أن لا، بل هو بحث فيما ينبني عليه أحكام، منها أنهم

اختلفوا في العامّ إذا خُصّ هل يبقى حجة أم لا؟ وهي من المسائل الخطيرة في الدين، فإن الخلاف فيها في ظاهر الأمر شنيعٌ، لأن غالب الأدلة الشرعية وعمدتها هي العمومات، فإذا عُدَّت من المسائل المُختَلَف فيها بناءً على ما قالوه أيضا من أن جميع العمومات أو غالبها مُخصَّص، صار معظم الشريعة مختلفا فيها هل هو حجة أم لا؟ ومثل ذلك يُلقى في المُطْلَقات فانظر فيه. فإذا عُرِضَت المسألةُ على هذا الأصل المذكور لم يبق الإشكال المحظور، وصارت العمومات حُجّة على كلّ قول.

ولقد أدى إشكالُ هذا الموضع إلى شناعة أخرى، وهي أن عمومات القرآن ليس فيها ما هو مُعْتَدٌّ به في حقيقته من العموم، وإن قيل بأنه حُجّة بعد التخصيص. وفي هذا القول ما يقتضي إبطال الكليات القرآنية وإسقاط الاستدلال به جملة، إلاّ بجهةٍ من التساهل وتحسين الظن، لا على تحقيق النظر والقطع بالحكم. وفي هذا إذا تُؤمِّل توهينُ الأدلة الشرعية وتضعيفُ الاستناد إليها. وربما نقلوا في الحجة لهذا الموضع عن ابن عباس أنه قال: ليس في القرآن عامّ إلا مُخصّص، إلا قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٨٢، النساء: ١٧٦، النور: ٣٥، النور: ٦٤، الحجرات: ١٦، التغابن: ١١). وجميع ذلك مخالفٌ لكلام العرب، ومخالفٌ لما كان عليه السلف الصالح من القطع بعموماته التي فهموها تحقيقا، بحسب قصد العرب في اللسان، وبحسب قصد الشارع في موارد الأحكام، وما نقل عن ابن عباس إن ثبت من طريق صحيح فيحتمل التأويل.

فالحقّ في صيغ العموم إذا وردت أنها على عمومها في الأصل الاستعمالي، بحيث يفهم محلَّ عمومِها العربيُّ الفَهِمُ المُطّلعُ على مقاصد الشرع، فثبت أن هذا البحث ينبني عليه فقهٌ كثير، وعلمٌ جميل. وبالله التوفيق.

المسألة الرابعة

عمومات العزائم وإن ظهر ببادىء الرأي أن الرخصّ تخصّصُها فليست بمخصِّصَة لها في الحقيقة، بل العزائمُ باقيةٌ على عمومها، وإن أُطلِق عليها أن الرخص خصّصتها فإطلاق مجازي لا حقيقي.

والدليل على ذلك أن حقيقة الرخصة إما أن تقع بالنسبة إلى ما لا يُطاق، أوْ لا.

فإن وقعت بالنسبة إلى ما لا يُطاق فليست برخصة في الحقيقة، إذْ لم يُخاطَبْ بالعزيمة من لا يُطيقُها، وإنما يُقال هنا: إن الخطاب بالعزيمة مرفوعٌ من الأصل بالدليل الدالّ على رفع تكليف ما لا يُطاق، فانتقلت العزيمة إلى هيئة أخرى، وكيفيةٍ مخالفةٍ للأولى؛ كالمصلي لا يطيق القيام فليس بمُخاطَب بالقيام، بل صار فرْضُهُ الجلوس أو على جنب أو ظهر، وهو العزيمة عليه.

وإن وقعت بالنسبة إلى الانتقال إلى ما هو أخفّ، فمعنى الرخصة في حقّه أنه لا جُناح عليه في الإتيان بما هو أخفّ، لا أنه سَقَطَ عنه فرضُ العزيمة. والدليل على ذلك أن من رُخِّصَ له في قصر الصلاة أو الفطر في رمضان إذا صلى الصلاة تامّة أو صام لا يصحّ أن يُقال إنه لم يؤدّ فرضَهُ على كماله، وهو معنى كونه داخلا تحت عموم الخطاب بالصيام في وقته، وأداء الصلاة تامّة.

فإن قيل: إن العزيمة مع الرخصة من خصال الكفارة بالنسبة إليه، فأيّ الخصلتين فَعَلَ فعلى حُكم الوجوب، وإذا كان كذلك فعمله بالعزيمة عملٌ على كمال، وقد ارتفع عنه حُكم الانحتام، وذلك معنى تخصيص عموم العزيمة بالرخصة، فقد تخصَّصَت عمومات العزائم بالرُّخص على هذا التقرير، فلا يستقيم القول ببقاء العمومات إذْ ذاك. وأيضا فإن الجمعُ بين بقاء حُكم العزيمة ومشروعية الرخصة جَمْعٌ بين متنافيين، لأن معنى بقاء العزيمة أن إتمام الصلاة واجبٌ عليه حتما، ومعنى جواز الترخص أن إتمام الصلاة ليس بواجب حتما، وهما قضيتان متناقضتان لا تجتمعان على موضوع واحد، فلا يصحّ القول ببقاء العموم بالنسبة إلى من يشقّ عليه إتمام الصلاة. وأمرٌ ثالثٌ، وهو أن الرخصة قد ثبت التخيير بينها وبين العزيمة، فلو كانت العزيمة هنا باقية على أصلها من الوجوب المنحتم لزم من ذلك التخيير بين الواجب وغير الواجب، والقاعدة أن ذلك مُحالٌ لا يمكن، فما أدى إليه مثله.

فالجواب: أن العزيمة مع الرخصة ليستا من باب خصال الكفارة، إذْ لم يأت دليلٌ ثابتٌ يدلّ على حقيقة التخيير، بل الذي أتى في حقيقة الرخصة أن من ارتكبها فلا جُناح عليه خاصة، لا أن المكلَّف مُخيَّر بين العزيمة والرخصة، وقد تقدّم الفرق بينهما في كتاب الأحكام في فصل العزائم والرخص. وإذا ثبت ذلك، فالعزيمة على كمالها وأصالتها في الخطاب بها، وللمخالفة حُكم آخر، هو رفع الإثم.

وأيضا فإن الخطاب بالعزيمة من جهة حقّ الله تعالى، والخطابُ بالرخصة من جهة حقّ العبد، فليسا بواردين على المُخاطَب من جهة واحدة، بل من جهتين مختلفتين، وإذا اختلفت الجهات أمكن الجمع وزال التناقض المتوهَّم في الاجتماع. ونظيرُ تخلُّف العزيمة للمشقّة تخلُّفُها للخطأ والنسيان والإكراه وغيرها من الأعذار التي يتوجّه الخطابُ مع وجودِها، مع أن التخلُّف غير مؤثِّم ولا موقع في محظور، وعلى هذا ينبني معنى آخر يعم هذه المسألة وغيرها وهو المسألة التالية:

المسألة الخامسة

العمومات التي هي عزائم إذا رُفِعَ الإثمُ عن المخالف فيها لعذرٍ من الأعذار فأحكام تلك العزائم متوجِّهة على عمومها من غير تخصيص، وإن أُطلِق عليها أن الأعذار خصّصتها فعلى المجاز لا على الحقيقة.

والمسألة وإن كانت مُختَلَفا فيها على وجه آخر، فالصواب جريانُها على ما جرت عليه العزائم مع الرّخص.

ولنفرض المسألة في موضعين:

أحدهما: فيما إذا وقع الخطأ من المُكلَّف فتناول ما هو مُحرَّمٌ ثابت التحريم بنصّ أو إجماع أو غيرهما؛ كشارب المُسكر يظنّه شرابا حلالا، وآكلُ مال اليتيم أو غيره يظنّه مال نفسِهِ، أو قاتلُ المسلم يظنّه كافرا محاربا، أو واطئ الأجنبيّة يظنّها زوجته، وما أشبه ذلك. فإن المفاسد التي حُرِّمت هذه الأشياءُ لأجلها واقعةٌ أو متوقَّعَة، فإن شارب المُسكر قد زال عقلُه

وصدّه عن ذكر الله وعن الصلاة، وآكلُ مال اليتيم قد أخذ مالَه الذي حصل له به الضرر والفقر، وقاتل المسلم قد أزهق دم نفس بغير حق، فهل يسوغ في هذه الأشياء أن يقال: إن الله أذن فيها أو أمر بها؟ كلا، بل عذر الخاطئ، ورفع الحرج والتأثيم بها، وشرع مع ذلك فيها التلافي حتى تزول المفسدة فيما يمكن فيه الإزالة، كالغرامة والضمان في المال، وأداء الدية مع تحرير الرقبة في النفس، وبذل المهر مع إلحاق الولد بالواطئ، وما أشبه ذلك. فالله تعالى يقول: ﴿قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ﴾ (الأعراف: ٢٨)، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَـٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ﴾ (النحل: ٩٠)، غير أن عذر الخطأ رفع حُكم التأثيم المُرتَّب على التحريم.

والموضع الثاني: يقول الله تعالى: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ (المائدة: ٤٩)، ويقول: ﴿وَأَشْهِدُوا۟ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ (الطلاق: ٢)، فإذا أخطأ الحاكم في الحكم فسلَّم المال إلى غير أهله، أو الزوجة إلى غير زوجها، أو أدَّب من لم يستحقّ تأديبا وترك من كان مستحقّا له، أو قتل نفسا بريئة إما لخطأ في دليل أو في الشهود، أو نحو ذلك مما هو حكم بغير ما أنزل الله فهل يصحّ أن يُقال إنه مأمور بذلك؟ هذا لا يسوغ، غير أنه معذور في عدم إصابته الحق. والأمثلة في ذلك كثيرة.

ولو كان هذا الفاعل وهذا الحاكم مأمورا بما أخطأ فيه، أو مأذونا له فيه، لكان الأمرُ بتلافيه إذا اطّلع عليه على خلاف مقتضى الأدلة.

فإن التزم أحدٌ هذا الرأي، وجرى على التعبّد المحض، معتمدا على أن الحرج مرفوعٌ في التكاليف، وإصابة ما في نفس الأمر حرجٌ أو تكليفٌ بما لا يُستطاع، وإنما يُكَلَّف بما يَظنُّه صوابا، وقد ظنّه كذلك، فليكن مأمورا به أو مأذونا فيه، والتلافي بعد ذلك أمرٌ ثان بخطاب جديد. فهذا الرأي جارٍ على الظاهر لا على التّفقُّه في الشريعة. وقد مرّ له تقريرٌ في فصل الأوامر والنواهي، ولولا أنها مسألة عرضت لكان الأولى ترك الكلام فيها، لأنها لا تكاد ينبني عليها فقهٌ معتبر.

المسألة السادسة

العمومُ إذا ثبت فلا يلزم أن يثبت من جهة صيغ العموم، فقط بل له طريقان:

أحدهما: الصيغ إذا وردت، وهو المشهور في كلام أهل الأصول.

والثاني: استقراء مواقع المعنى حتى يحصل منه في الذهن أمرٌ كليٌّ عامٌّ، فيجري في الحكم مجرى العموم المُستَفَاد من الصيغ.

والدليل على صحة هذا الطريق الثاني أن الاستقراء هكذا شأنه، فإنه تصفُّح جزئيات ذلك المعنى ليثبت من جهتها حكم عام، إما قطعي وإما ظني، وهو أمرٌ مُسَلَّمٌ عند أهل العلوم العقلية والنقلية. فإذا تمّ الاستقراء حُكِمَ به مطلقا في كلّ فرد يُقدَّر، وهو معنى العموم المراد في هذا الموضع.

ومن الدليل على ذلك أيضا أنّ التواتر المعنوي هذا معناه، فإن جود حاتم مثلا إنما ثبت على الإطلاق من غير تقييد، وعلى العموم من غير تخصيص، بنقل وقائع خاصة متعددة تفوت الحصر، مختلفة في الوقوع متّفقة في معنى الجود، حتى حصَّلت للسامع معنى كليّا حَكَم به على حاتم، وهو الجود.

ولهذه المسألة فوائد تنبني عليها، أصليّة وفرعيّة. وذلك أنها إذا تقرّرت عند المجتهد، ثم استقرى معنى عامّا من أدلة خاصة، واطّرد له ذلك المعنى، لم يفتقر بعد ذلك إلى دليل خاص على خصوص نازلة تعِنُّ، بل يحكم عليها وإن كانت خاصة بالدخول تحت عموم المعنى المستقرى من غير اعتبار بقياس أو غيره، إذْ صار ما استقري من عموم المعنى كالمنصوص بصيغة عامة، فكيف يحتاج مع ذلك إلى صيغة خاصة بمطلوبه؟

ومن فهم هذا هان عليه الجواب عن إشكال القرافي الذي أورده على أهل مذهب مالك حيث استدلوا في سدّ الذرائع على الشافعية بقوله تعالى:

﴿ وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَدۡوَۢا بِغَيۡرِ عِلۡمٖ ﴾ (الأنعام: ١٠٨)، وقوله: ﴿ وَلَقَدۡ عَلِمۡتُمُ ٱلَّذِينَ ٱعۡتَدَوۡاْ مِنكُمۡ فِي ٱلسَّبۡتِ ﴾ (البقرة: ٦٥)، وبحديث: "لَعَنَ اللَّهُ الْيَهُودَ حُرِّمَتْ عَلَيْهِمْ الشُّحُومُ فَجَمَّلُوهَا فَبَاعُوهَا"،[1] وقول عمر بن الخطاب: "لا تجوز شهادة خصم ولا ظنين".[2] قال: فهذه وجوه كثيرة يستدلون بها، وهي لا تفيد، فإنها تدلّ على اعتبار الشرع سدّ الذرائع في الجملة، وهذا مُجْمَع عليه، وإنما النزاع في ذرائع خاصة، وهي بيوع الآجال ونحوها، فينبغي أن تذكر أدلة خاصة بمحلّ النزاع، وإلاّ فهذه لا تفيد. قال: وإن قصدوا القياس على هذه الذرائع المُجْمَع عليها فينبغي أن تكون حجتهم القياس خاصة، ويتعيّن عليهم حينئذ إبداءُ الجامع حتى يتعرض الخصم لدفعه بالفارق، ويكون دليلهم شيئا واحدا وهو القياس، وهم لا يعتقدون ذلك، بل يعتقدون أن مدركهم النصوص، وليس كذلك، بل ينبغي أن يذكروا نصوصا خاصة بذرائع بيوع الآجال خاصة، ويقتصرون عليها.

هذا ما قال في إيراد هذا الإشكال. وهو غير وارد على ما تقدّم بيانُه؛ لأن الذرائع قد ثبت سدُّها في خصوصات كثيرة بحيث أعطت في الشريعة معنى السدِّ مُطلقا عامًّا، وخلافُ الشافعي هنا غير قادح في أصل المسألة، ولا خلافُ أبي حنيفة.

أما الشافعيّ فالظنُّ به أنه تمّ له الاستقراء في سدّ الذرائع على العموم، ويدل عليه قولُه بترك الأضحية إعلاما بعدم وجوبها، وليس في ذلك دليلٌ صريح من كتاب أو سنة، وإنما فيه عمل جملة من الصحابة، وذلك عند

---

[1] **صحيح البخاري**، كتاب: أحاديث الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل.

[2] عَنْ رَبِيعَةَ بْنِ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَنَّهُ قَالَ: قَدِمَ عَلَى عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْعِرَاقِ فَقَالَ: لَقَدْ جِئْتُكَ لأَمْرٍ مَا لَهُ رَأْسٌ وَلا ذَنَبٌ! فَقَالَ عُمَرُ: مَا هُوَ؟ قَالَ: شَهَادَاتُ الزُّورِ ظَهَرَتْ بِأَرْضِنَا. فَقَالَ عُمَرُ: أَوَ قَدْ كَانَ ذَلِكَ! قَالَ: نَعَمْ، فَقَالَ عُمَرُ: وَاللَّهِ لا يُؤْسَرُ رَجُلٌ فِي الإِسْلامِ بِغَيْرِ الْعُدُولِ. وحَدَّثَنِي مَالِك أَنَّهُ بَلَغَهُ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ قَالَ: لا تَجُوزُ شَهَادَةُ خَصْمٍ وَلا ظَنِينٍ. **موطأ مالك**، كتاب: الأقضية، باب: ما جاء في الشهادات.

الشافعي ليس بحجة. لكن عارضه في مسألة بيوع الآجال دليلٌ آخر رجح على غيره فأعمله، فترك سدّ الذريعة لأجله، وإذا تركه لمُعارِضٍ راجحٍ لم يُعَدّ مخالفا.

وأما أبو حنيفة فإنْ ثبَتَ عنه جوازُ إعمال الحيل لم يكن من أصله في بيوع الآجال إلاّ الجواز، ولا يلزم من ذلك تركُه لأصل سدّ الذرائع. وهذا واضح، إلا أنه نُقِل عنه موافقةُ مالك في سدّ الذرائع فيها، وإن خالَفَه في بعض التفاصيل. وإذا كان كذلك فلا إشكال.

المسألة السابعة

العمومات إذا اتّحد معناها وانتشرت في أبواب الشريعة، أو تكرَّرت في مواطن بحسب الحاجة من غير تخصيص، فهي مُجْرَاةٌ على عمومها على كلّ حال، وإن قلنا بجواز التخصيص بالمنفصل.

والدليل على ذلك الاستقراء؛ فإن الشريعة قرّرت أن لا حرج علينا في الدين في مواضع كثيرة، ولم تستثن منه موضعا ولا حالا، فعدَّه علماءُ المِلّة أصلا مطّردا، وعموما مرجُوعًا إليه من غير استثناء ولا طلب مخصِّص، ولا احتشام من إلزام الحكم به، ولا توقّف في مقتضاه، وليس ذلك إلاّ لما فهموا بالتكرار والتأكيد من القصد إلى التعميم التام. وأيضا قررت الشريعة أن ﴿ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴾ (الأنعام: ١٦٤، الإسراء: ١٥، فاطر: ١٨، والزمر: ٧)، فأعملت العلماء المعنى في مجاري عمومه، وردّوا ما خالفه من أفراد الأدلة بالتأويل وغيره. وبيّنت الشريعة بالتكرار أن لا "ضرر ولا ضرار"[1] فأبى أهلُ العلم من تخصيصه وحملوه على عمومه. وقررت الشريعة أن "من سنّ سُنّة حسنة أو سيّئة كان له ممن اقتدى به حظٌّ إن حَسَنًا وإنْ سيِّئًا"، وأن "من مات مسلما دخل الجنة، ومن مات كافرا دخل النار". وعلى الجملة فكلّ أصلٍ تكرَّر تقريرُه وتأكّد أمرُه وفُهِم ذلك من مجاري الكلام فهو مأخوذٌ على حسب عمومه. وأكثرُ الأصول تكرارا

---

[1] **موطأ مالك**، كتاب: الأقضية، باب: القضاء في المرفق.

الأصولُ المكّية؛ كالأمر بالعدل، والإحسان، وإيتاء ذي القربى، والنهي عن الفحشاء والمنكر والبغي، وأشباه ذلك.

فأمّا إن لم يكن العموم مكرّرا ولا مؤكّدا ولا منتشرا في أبواب الفقه فالتّمسُّك بمجرَّده فيه نظر، فلا بد من البحث عمّا يعارضُه أو يخصِّصُه. وإنما حصلت التفرقة بين الصنفين لأن ما حصل فيه التكرار والتأكيد والانتشار صار ظاهرُه باحتفاف القرائن به إلى منزلة النصّ القاطع الذي لا احتمال فيه، بخلاف ما لم يكن كذلك فإنه مُعرَّض لاحتمالات، فيجب التوقّف في القطع بمقتضاه حتى يُعرَض على غيره، ويُبْحَث عن وجود معارِض فيه.

وعلى هذا ينبني القول في العمل بالعموم: هل يصحّ من غير المخصِّص أم يحتاج أوّلاً إلى البحث عن مخصّص؟ فإنه إذا عُرِض على هذا التقسيم أفاد أن القسم الأول غير محتاج فيه إلى بحث عن المخصِّص، إذْ لا يصحّ تخصيصه إلاّ حيث تخصِّصُ القواعدُ بعضها بعضا.

فإن قيل: قد حُكيَ الإجماعُ في أنه يُمنَع العملُ بالعموم حتى يُبحَث هل له مخصِّص أم لا؟ وكذلك كل دليل مع معارضه، فكيف يصحّ القول بالتفصيل؟

فالجواب: أن الإجماع . إن صحّ . فمحمولٌ على غير القِسم المتقدّم، جمعا بين الأدلة. وأيضا فالبحث يبرز أن ما كان من العمومات على تلك الصفة فغير مُخصَّص، بل هو على عمومه. والله أعلم.

الفصل الخامس: البيان والإجمال

المسألة الأولى

النبي صلى الله عليه وسلم كان مبيِّنا بقوله وفعله وإقراره لما كان مكلَّفا بذلك في قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (النحل: ٤٤).

فكان يبيّن بقوله عليه الصلاة والسلام؛ كما قال في حديث الطلاق: "فتلك العدة التي أمر الله أن يُطلّق لها النساء"،[1] وقال لعائشة حين سألته عن قول الله تعالى: ﴿ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ﴾ (الانشقاق: ٨) "إنما ذلك العرض"،[2] وغيره، وهو لا يحصى كثرة.

وكان أيضا يبيّن بفعله، مثل قوله: "ألا أخبرتيها أني أفعل ذلك"،[3] وبيّن لهم كيفية الصلاة والحج بفعله، وقال عند ذلك: "وصلوا كما رأيتموني أصلي"،[4] و"لتأخذوا عني مناسككم"[5]، إلى غير ذلك.

وكان إقراره بيانا أيضا إذا علم بالفعل ولم ينكره مع القدرة على

---

[1] عَنْ نَافِعٍ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ وَهِيَ حَائِضٌ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَسَأَلَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ ذَلِكَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مُرْهُ فَلْيُرَاجِعْهَا، ثُمَّ يُمْسِكْهَا حَتَّى تَطْهُرَ ثُمَّ تَحِيضَ ثُمَّ تَطْهُرَ، ثُمَّ إِنْ شَاءَ أَمْسَكَ بَعْدُ وَإِنْ شَاءَ طَلَّقَ قَبْلَ أَنْ يَمَسَّ، فَتِلْكَ الْعِدَّةُ الَّتِي أَمَرَ اللَّهُ أَنْ يُطَلَّقَ لَهَا النِّسَاءُ. **موطأ الإمام مالك**، كتاب: الطلاق، باب: ما جاء في الأقراء وعدة الطلاق وطلاق الحائض.

[2] عن عَائِشَةَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "مَنْ حُوسِبَ عُذِّبَ"، قَالَتْ عَائِشَةُ فَقُلْتُ: أَوَلَيْسَ يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى: "فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا"؟ قَالَتْ فَقَالَ: إِنَّمَا ذَلِكِ الْعَرْضُ، وَلَكِنْ مَنْ نُوقِشَ الْحِسَابَ يَهْلِكْ. **صحيح البخاري**، كتاب: العلم، باب: من سمع شيئا فلم يفهمه فراجع فيه حتى يعرفه.

[3] عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ أَنَّ رَجُلا قَبَّلَ امْرَأَتَهُ وَهُوَ صَائِمٌ فِي رَمَضَانَ، فَوَجَدَ مِنْ ذَلِكَ وَجْدًا شَدِيدًا، فَأَرْسَلَ امْرَأَتَهُ تَسْأَلُ لَهُ عَنْ ذَلِكَ، فَدَخَلَتْ عَلَى أُمِّ سَلَمَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَذَكَرَتْ ذَلِكَ لَهَا، فَأَخْبَرَتْهَا أُمُّ سَلَمَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُقَبِّلُ وَهُوَ صَائِمٌ، فَرَجَعَتْ فَأَخْبَرَتْ زَوْجَهَا بِذَلِكَ فَزَادَهُ ذَلِكَ شَرًّا، وَقَالَ: لَسْنَا مِثْلَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يُحِلُّ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا شَاءَ، ثُمَّ رَجَعَتْ امْرَأَتُهُ إِلَى أُمِّ سَلَمَةَ فَوَجَدَتْ عِنْدَهَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَا لِهَذِهِ الْمَرْأَةِ؟ فَأَخْبَرَتْهُ أُمُّ سَلَمَةَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَلا أَخْبَرْتِيهَا أَنِّي أَفْعَلُ ذَلِكَ، فَقَالَتْ: قَدْ أَخْبَرْتُهَا فَذَهَبَتْ إِلَى زَوْجِهَا فَأَخْبَرَتْهُ فَزَادَهُ ذَلِكَ شَرًّا، وَقَالَ لَسْنَا مِثْلَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اللَّهُ يُحِلُّ لِرَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا شَاءَ، فَغَضِبَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَالَ: وَاللَّهِ إِنِّي لأَتْقَاكُمْ لِلَّهِ وَأَعْلَمُكُمْ بِحُدُودِهِ. **موطأ الإمام مالك**، كتاب: الصيام، باب: ما جاء في الرخصة في القبلة للصائم.

[4] سبق تخريجه.

[5] سبق تخريجه.

إنكاره لو كان باطلا أو حراما. وهذا كلّه مُبيَّن في الأصول. ولكن نصير منه إلى معنى آخر وهي المسألة التالية.

المسألة الثانية

العالِمُ وارثُ النبيّ صلى الله عليه وسلم، فالبيان في حقّه لا بد منه من حيث هو عالِمٌ، والدليل على ذلك أمران:

أحدهما: ما ثبت من كون العلماء ورثة الأنبياء، وهو معنى صحيح ثابت، ويلزم من كونه وارثا قيامُه مقام موروثه في البيان، وإذا كان البيان فرضا على الموروث لزم أن يكون فرضا على الوارث أيضا، ولا فرق في البيان بين ما هو مشكل أو مجمل من الأدلة وبين أصول الأدلة في الإتيان بها. فأصل التبليغ بيانٌ لحكم الشريعة وبيان المبلِّغ مثله بعد التبليغ.

والثاني: ما جاء من الأدلة على ذلك بالنسبة إلى العلماء فقد قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلْنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلْهُدَىٰ ﴾ الآية (البقرة: ١٥٩)، وقال: ﴿ وَلَا تَلْبِسُوا۟ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ وَتَكْتُمُوا۟ ٱلْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ (البقرة: ٤٢)، ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن كَتَمَ شَهَٰدَةً عِندَهُۥ مِنَ ٱللَّهِ﴾ (البقرة: ١٤٠)، والآيات كثيرة. وفي الحديث: "أَلا لِيُبَلِّغ الشَّاهِدُ مِنْكُمْ الْغَائِبَ"،[1] وقال: "لا حسد إلا في اثنتين: رجل آتاه الله مالا فسلّطه على هلكته في الحق، ورجل آتاه الله الحكمة فهو يقضي بها ويعلِّمها"،[2] والأحاديث في هذا كثيرة. ولا خلاف في وجوب البيان على العلماء، والبيان يشمل البيان الابتدائي للنصوص الواردة والتكاليف المتوجهة. فثبت أن العالم يلزمه البيان من حيث هو عالمٌ وإذا كان كذلك انبنى عليه معنى آخر وهي المسألة التالية.

---

[1] **صحيح البخاري**، كتاب: العلم، باب: ليبلغ العلم الشاهد الغائب.

[2] **صحيح البخاري**، كتاب: العلم، باب: الاغتباط في العلم والحكمة.

المسألة الثالثة

إذا كان البيان يتأتّى بالقول والفعل فلا بد أن يحصل ذلك بالنسبة إلى العالم كما حصل بالنسبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم. وهكذا كان السلف الصالح ممن صار قدوة فى الناس. دلّ على ذلك المنقول عنهم حسبما يتبيّن في أثناء المسائل على أثر هذا بحول الله. فلا نطوّل به هٰهنا لأنه تكرار.

المسألة الرابعة

إذا حصل البيان بالقول والفعل المطابق للقول فهو الغاية في البيان، كما إذا بيّن الطهارة، أو الصوم، أو الصلاة، أو الحج، أو غير ذلك من العبادات أو العادات. فإن حصل بأحدهما فهو بيانٌ أيضا، إلا أن كل واحد منهما على انفراد قاصرٌ عن غاية البيان من وجه، بالغٌ أقصى الغاية من وجه آخر.

فالفعل بالغٌ من جهة بيان الكيفيات المعيّنة المخصوصة الغاية التي لا يبلغها البيان القولي، ولذلك بيّن عليه الصلاة والسلام بفعله لأمته، كما فعل به جبريل حين صلى به، وكما بيّن الحج والطهارة. فالطهارة وإن جاء فيها بيانٌ بالقول، فإنه إذا عُرض نصّ الطهارة في القرآن على عين ما تُلُقيّ بالفعل من الرسول عليه الصلاة والسلام كان المُدرَك بالحسّ من الفعل فوق المُدرَك بالعقل من النص لا محالة. ولو أنه عليه الصلاة والسلام زاد بالوحي الخاص أمورا لا تُدرَك من النص على الخصوص، فتلك الزيادات بعدَ البيان إذا عُرِضَت على النص لم يُنافها، بل يقبلها. فآية الوضوء إذا عُرِض عليها فعلُه عليه الصلاة والسلام في الوضوء شمله بلا شكّ، وكذلك آية الحج مع فعله عليه الصلاة والسلام فيه، ولو تُرِكْنا والنص لما حصل لنا منه كلّ ذلك، بل أمر أقلّ منه. وهكذا تجدُ الفعلَ مع القول أبدا.

والفعل يقْصُرُ عن القول من جهة أخرى، وذلك أن القول بيانٌ للعموم والخصوص في الأحوال والأزمان والأشخاص؛ فإن القول ذو صيغ تقتضي هذه الأمور وما كان نحوها، بخلاف الفعل فإنه مقصورٌ على

فاعله، وعلى زمانه، وعلى حالته، وليس له تعدٍّ عن محلّه ألبتة. فلو تُرِكْنا والفعل الذي فعله النبي صلى الله عليه وسلم مثلا لم يحصل لنا منه غير العلم بأنه فعله في هذا الوقت المعيّن، وعلى هذه الحالة المعيّنة، فيبقى علينا النظر: هل ينسحب طلبُ هذا الفعل منه في كل حالة أو في هذه الحالة فقط؟ وهل يختص بهذا الزمان أم هو عام في جميع الأزمنة؟ وهل يختص به وحده أو يكون حكمُ أمّته حكمه؟ ثم بعد النظر في هذا يتصدى نظرٌ آخر في حكم هذا الفعل الذي فعله: من أي نوع هو من الأحكام الشرعية؟ وجميع ذلك وما كان مثله لا يتبيّن من نفس الفعل، فهو من هذا الوجه قاصر عن غاية البيان، فلم يصح إقامة الفعل مقام القول من كل وجهٍ. وهذا بيِّن بأدنى تأمل، ولأجل ذلك جاء قوله تعالى: ﴿ لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾ (الأحزاب: ٢١)،[1] وقال صلى الله عليه وسلم حين بيّن بفعله العبادات: "وصلوا كما رأيتموني أصلي"،[2] و"لتأخذوا عني مناسككم"،[3] ونحو ذلك ليستمر البيان إلى أقصاه باجتماع بيان الفعل مع بيان القول.

فصل

إذا ثبت هذا، لم يصح إطلاق القول بالترجيح بين البيانين، فلا يقال: أيّهما أبلغ في البيان القول أم الفعل؟ إذْ لا يصدقان على محلّ واحد إلا في الفعل البسيط المعتادُ مثلُه إن وقع، فيقوم أحدُهما مقام الآخر، وهنالك يقال: أيهما أبلغ؟ أو أيهما أولى؟ كمسألة الغسل من التقاء الختانين مثلا، فإنه بُيِّنَ من جهة الفعل ومن جهة القول عند من جعل هذه المسألة من ذلك.

---

[1] أي ففعله صلى الله عليه وسلم لم يكف في طلب الاقتداء به، لأن الفعل لا يدل على انسحابه على أمته كما قال، فاحتاج الأمر لبيان ذلك بالقول بهذه الآية وبالأحاديث التي تذكر في مواضعها ليتبين الأمر من الجهتين أنه عام لهم، وأن كيفيته كما رأوا. (عبد الله دراز)

[2] سبق تخريجه.

[3] سبق تخريجه.

والذي في الموضع إنما هو فعله الجماع ثم غسله منه، فهذا المقدار هو الذي يقوم فيه كلّ واحد من القول والفعل مقام صاحبه، أما حُكم الغسل من وجوب أو ندب وتأسّي الأمة به فيه فيختصّ بالقول.

المسألة الخامسة

إذا وقع القولُ بيانًا فالفعلُ شاهد له ومصدّق، أو مخصِّص أو مُقيِّد، وبالجملة عاضدٌ للقول حسبما قُصد بذلك القول، ورافعٌ لاحتمالات فيه تعترض في وجه الفهم، إذا كان موافقا غير مناقض. ومكذّب له، أو موقع فيه ريبة، أو شبهة، أو توقُّفا إن كان على خلاف ذلك.

وبيان ذلك أن العالم إذا أخبر عن إيجاب العبادة الفلانية أو الفعل الفلاني، ثم فعله هو ولم يخلّ به في مقتضى ما قال فيه، قويَ اعتقادُ إيجابه، وانتهض العمل به عند كل من سمعه يخبر عنه ورآه يفعله. وإذا أخبر عن تحريمه مثلا ثم تركه فلم يُرَ فاعلا ولا دائرا حواليه، قويَ عند متّبعه ما أخبر به عنه. بخلاف ما إذا أخبر عن إيجابه ثم قعد عن فعله، أو أخبر عن تحريمه ثم فعله، فإن نفوس الأتباع لا تطمئن إلى ذلك القول منه طمأنينتها إذا ائتمر وانتهى، بل يعود من الفعل إلى القول ما يقدح فيه على الجملة، إما من تطريق احتمال إلى القول، وإما من تطريق تكذيب إلى القائل، أو استرابة في بعض مآخذ القول، مع أن التأسّي في الأفعال والتروك بالنسبة إلى من يُعظَّم في دين أو دنيا كالمغروز في الجبلة، كما هو معلوم بالعيان، فيصير القولُ بالنسبة إلى القائل كالتبع للفعل، فعلى حسب ما يكون القائل في موافقة فعله لقوله، يكون اتباعه والتأسي به أو عدم ذلك. ولذلك كان الأنبياء عليهم السلام في الرتبة القصوى من هذا المعنى، وكان المتّبعون لهم أشدّ اتباعا، وأجرى على طريق التصديق بما يقولون مع ما أيدهم الله به من المعجزات والبراهين القاطعة.

ومن الأدلة على ذلك أن المُنتصب للناس في بيان الدين منتصبٌ لهم بقوله وفعله، فإنه وارث النبيّ صلى الله عليه وسلم، والنبيّ كان مبيِّنا بقوله وفعله، فكذلك الوارث لا بد أن يقوم مقام الموروث، وإلا لم يكن وارثا

على الحقيقة. ومعلوم أن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يتلقون الأحكام من أقواله وأفعاله وإقراراته وسكوته وجميع أحواله، فكذلك الوارث، فإن كان في التّحفّظ في الفعل كما في التحفظ في القول فهو ذلك، وصار من اتّبعه على هدى، وإن كان على خلاف ذلك صار من اتبعه على خلاف الهدى، لكن بسببه.

ولهذا تُستعظَم شرعا زلّة العالم، وتصير صغيرتُه كبيرة من حيث كانت أقوالُه وأفعاله جارية في العادة على مجرى الاقتداء، فإذا زلّ حُمِلَت زلّتُه عنه قولا كانت أو فعلا، لأنه موضوعٌ منارًا يُهتدَى به، فإن عُلِمَ كونُ زلته زلّة صغُرَت في أعين الناس، وجسر عليها الناس تأسيًّا به، وتوّهموا فيها رخصةً عَلِمَ بها ولم يعلموها هم تحسينا للظنّ به، وإن جُهِل كونُها زلّة فأحرى أن تُحمَل عنه محمل المشروع، وذلك كله راجع عليه. وقد قال عمر بن الخطاب: ثلاث يهدمن الدين: زلّة عالم، وجدال منافق بالقرآن، وأئمة مضلُّون.

فالحاصل أن الأفعال أقوى في التأسي والبيان إذا اجتمعت مع الأقوال من انفراد الأقوال، فاعتبارها في نفسها لمن قام في مقام الاقتداء أكيد لازم، بل يقال إذا اعتبر هذا المعنى في كل من هو في مظنة الاقتداء ومنزلة التبيين ففرضٌ عليه تفقُّد جميع أقواله وأعماله، ولا فرق في هذا بين ما هو واجب، وما هو مندوب، أو مباح، أو مكروه، أو ممنوع، فإن له في أفعاله وأقواله اعتبارين، **أحدهما**: من حيث إنه واحد من المكلّفين، فمن هذه الجهة يتفصّل الأمر في حقه إلى الأحكام الخمسة. **والثاني**: من حيث صار فعلُه وقولُه وأحوالُه بيانا وتقريرا لما شرع الله عز وجل إذا انتصب في هذا المقام، فالأقوال والأفعال كلّها في حقّه إما واجب وإما مُحرَّم، ولا ثالث لهما، لأنه من هذه الجهة مبيِّنٌ، والبيان واجب لا غير. فإذا كان مما يُفعل أو يُقال كان واجب الفعل على الجملة، وإن كان مما لا يُفعل فواجب الترك حسبما يتقرر بعد بحول الله، وذلك هو تحريم الفعل.

لكن هذا بالنسبة إلى المقتدى به إنما يتعيّن حيث توجد مظنّة البيان؛ إما

عند الجهل بحكم الفعل أو الترك، وإما عند اعتقاد خلاف الحكم، أو مظنّة اعتقاد خلافه.

فالمطلوبُ فعلُه يكون بيانُه بالفعل أو القول الذي يوافق الفعل، إن كان واجبا وكذلك إن كان مندوبا مجهول الحكم. فإن كان مندوبا مظنّةً لاعتقاد الوجوبِ فبيانُه بالترك، أو بالقول الذي يجتمع إليه الترك كما فُعِل في ترك الأضحية خشية اعتقاد وجوبها، وترك صيام الستّ من شوال خشية اعتقاد وجوبها، وأشباه ذلك. وإن كان مظنّة لاعتقاد عدم الطلب، أو مظنّة للترك فبيانُه بالفعل والدوامِ فيه على وزان المظنة، كما في السُّنن والمندوبات التي تُنُوسِيَت في هذه الأزمنة.

والمطلوبُ تركُه يكون بيانُه بالترك، أو القول الذي يساعده الترك إن كان حراما، وإن كان مكروها فكذلك إن كان مجهول الحكم، فإن كان مظنّة لاعتقاد التحريم وترجيح بيانه بالفعل تعيّن الفعلُ على أقلّ ما يمكن وأقربه. وإن كان مظنّة لاعتقاد الطّلب أو مظنّةً لأن يُثَابَر على فعله فبيانه بالترك جملة إن لم يكن له أصل، أو كان له أصل لكن في الإباحة أو في نفي الحرج في الفعل، كما في سجود الشّكر عند الإمام مالك، وكما في غسل اليدين قبل الطعام حسبما بيّنه مالك في مسألة عبد الملك بن صالح وستأتي في المسألة السابعة.

وعلى الجملة فالمراعى هٰهنا مواضعُ طلب البيان الشافي، المُخْرِج عن الأطراف والانحرافات، الرادّ إلى الصراط المستقيم. ومن تأمل سِيَرَ السلف الصالح في هذا المعنى تبيّن ما تقرّر بحول الله. ولا بد من بيان هذه الجملة بالنسبة إلى الأحكام الخمسة أو بعضها حتى يظهر فيها الغرض المطلوب والله المستعان.

المسألة السادسة

المندوبُ من حقيقةِ استقرارِه مندوبا أن لا يُسوَّى بينه وبين الواجب، لا في القول ولا في الفعل، كما لا يُسوَّى بينهما في الاعتقاد. فإن سُوِّي بينهما في القول أو الفعل فعلى وجه لا يخلّ بالاعتقاد. وبيان ذلك بأمور:

أحدها: أن التسوية في الاعتقاد باطلة باتفاق، بمعنى أن يُعتقد فيما ليس بواجب أنه واجب. والقولُ أو الفعلُ إذا كان ذريعة إلى مُطلَق التسوية وجَبَ أن يُفرَّق بينهما، ولا يمكن ذلك إلا بالبيان القولي، والفعل المقصود به التفرقة، وهو ترك الالتزام في المندوب الذي هو من خاصة كونه مندوبا.

والثاني: أن النبيّ صلى الله عليه وسلم بُعِث هاديا ومبيِّنا للناس ما نُزِّل إليهم، وقد كان من شأنه ذلك في مسائل كثيرة، كنهيه عن إفراد يوم الجمعة بصيام أو ليلته بقيام، وقوله: "لا يجعل أحدكم للشيطان حظا في صلاته"،[1] بيَّنَه حديثُ ابن عمر، قال واسع بن حبان: انصرفت من قِبلِ شِقّي الأيسر، فقال لي عبد الله ابن عمر: ما منعك أن تنصرف عن يمينك؟ قلت: رأيتك فانصرفتُ إليك، قال: أصبت! إن قائلا يقول: انصرفْ عن يمينك! وأنا أقول: انصرف كيف شئت، عن يمينك وعن يسارك. وفي بعض الأحاديث بعدما قرّر حكما غير واجب: "من فعل فقد أحسن، ومن لا، فلا حرج"[2]، وقال الأعرابي: "هل عليّ غيرهن؟ قال: لا، إلا أن تطوع".[3]

---

[1] عَنْ الأَسْوَدِ قَالَ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ: لا يَجْعَلْ أَحَدُكُمْ لِلشَّيْطَانِ شَيْئًا مِنْ صَلاتِهِ؛ يَرَى أَنَّ حَقًّا عَلَيْهِ أَنْ لا يَنْصَرِفَ إِلاَّ عَنْ يَمِينِهِ، لَقَدْ رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَثِيرًا يَنْصَرِفُ عَنْ يَسَارِهِ. **صحيح البخاري**، كتاب: الأذان، باب: الانفتال والانصراف عن اليمين والشمال ...

[2] عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ اكْتَحَلَ فَلْيُوتِرْ، مَنْ فَعَلَ فَقَدْ أَحْسَنَ وَمَنْ لا فَلا حَرَجَ. وَمَنْ اسْتَجْمَرَ فَلْيُوتِرْ، مَنْ فَعَلَ فَقَدْ أَحْسَنَ وَمَنْ لا فَلا حَرَجَ. وَمَنْ أَكَلَ فَمَا تَخَلَّلَ فَلْيَلْفِظْ وَمَا لاكَ بِلِسَانِهِ فَلْيَبْتَلِعْ، مَنْ فَعَلَ فَقَدْ أَحْسَنَ وَمَنْ لا فَلا حَرَجَ. وَمَنْ أَتَى الْغَائِطَ فَلْيَسْتَتِرْ، فَإِنْ لَمْ يَجِدْ إِلاَّ أَنْ يَجْمَعَ كَثِيبًا مِنْ رَمْلٍ فَلْيَسْتَدْبِرْهُ فَإِنَّ الشَّيْطَانَ يَلْعَبُ بِمَقَاعِدِ بَنِي آدَمَ، مَنْ فَعَلَ فَقَدْ أَحْسَنَ وَمَنْ لا فَلا حَرَجَ". قَالَ أَبُو دَاوُد: رَوَاهُ أَبُو عَاصِمٍ عَنْ ثَوْرٍ. قَالَ حُصَيْنٌ الْحِمْيَرِيُّ: وَرَوَاهُ عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ الصَّبَّاحِ عَنْ ثَوْرٍ فَقَالَ: أَبُو سَعِيدٍ الْخَيْرُ. قَالَ أَبُو دَاوُد أَبُو سَعِيدٍ الْخَيْرُ هُوَ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. **سنن أبي داود**، كتاب: الطهارة، باب: الاستتار في الخلاء.

[3] جاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ أَهْلِ نَجْدٍ ثَائِرُ الرَّأْسِ يُسْمَعُ دَوِيُّ صَوْتِهِ وَلا نَفْقَهُ مَا يَقُولُ، حَتَّى دَنَا فَإِذَا هُوَ يَسْأَلُ عَنْ الإِسْلامِ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ

ومسلك آخر، وهو أنّ النبيّ عليه الصلاة والسلام كان يترك العمل وهو يحبّ أن يعمل به، خشية أن يعمل به الناس فيفُرض عليهم. وقد قام ليالي من رمضان في المسجد فاجتمع إليه ناس يصلون بصلاته، ثم كثروا فترك ذلك،[1] وعُلِّل بخشية الفرض. ويحتمل وجهين؛ أحدهما: أن يُفرض بالوحي، وعلى هذا جمهور الناس، والثاني: في معناه، وهو الخوفُ أن يظنّ فيها أحدٌ من أمته بعده إذا داوم عليها الوجوب، وهو تأويل متمكّن.

والثالث: أن الصحابة عملوا على هذا الاحتياط في الدين لمّا فهموا هذا الأصل من الشريعة، وكانوا أئمة يُقتدى بهم، فتركوا أشياء وأظهروا ذلك ليبيِّنوا أن تركَها غير قادح، وإن كانت مطلوبة، فمن ذلك تركُ عثمان رضي الله عنه القِصْر في السفر في خلافته، وقال: إني إمام الناس، فنظر إليّ الأعرابُ وأهلُ البادية أصلي ركعتين فيقولون هكذا فُرِضَت. وأكثر المسلمين على أن القصر مندوب. وقال حذيفة ابن أسيد: شهدت أبا بكر وعمر وكانا لا يضحيان مخافة أن يرى الناس أنها واجبة. وقال بلال: لا أبالي أن أضحي بكبش أو بديك. وعن ابن عباس أنه كان يشتري لحما بدرهمين يوم الأضحى، ويقول لعكرمة من سألك فقل هذه أضحية ابن عباس، وكان غنيا. وقال أبو أيوب الأنصاري: كنّا نضحّي عن النساء وأهلينا، فلمّا تباهى الناس بذلك تركناها. ولا خلاف في أن الأضحية مطلوبة.

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: خَمْسُ صَلَوَاتٍ فِي الْيَوْمِ وَاللَّيْلَةِ. قَالَ: هَلْ عَلَيَّ غَيْرُهُنَّ؟ قَالَ: لا، إِلاَّ أَنْ تَطَّوَّعَ. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: وَصِيَامُ شَهْرِ رَمَضَانَ. قَالَ: هَلْ عَلَيَّ غَيْرُهُ؟ قَالَ: لا، إِلاَّ أَنْ تَطَّوَّعَ. قَالَ: وَذَكَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الزَّكَاةَ، فَقَالَ: هَلْ عَلَيَّ غَيْرُهَا؟ قَالَ: لا، إِلاَّ أَنْ تَطَّوَّعَ. قَالَ: فَأَدْبَرَ الرَّجُلُ وَهُوَ يَقُولُ وَاللَّهِ لا أَزِيدُ عَلَى هَذَا وَلا أَنْقُصُ مِنْهُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَفْلَحَ الرَّجُلُ إِنْ صَدَقَ. **موطأ الإمام مالك**، كتاب: النداء للصلاة، باب جامع الترغيب في الصلاة.

[1] عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ عَنْ عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى فِي الْمَسْجِدِ ذَاتَ لَيْلَةٍ فَصَلَّى بِصَلاتِهِ نَاسٌ، ثُمَّ صَلَّى اللَّيْلَةَ الْقَابِلَةَ فَكَثُرَ النَّاسُ، ثُمَّ اجْتَمَعُوا مِنْ اللَّيْلَةِ الثَّالِثَةِ أَوْ الرَّابِعَةِ فَلَمْ يَخْرُجْ إِلَيْهِمْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَلَمَّا أَصْبَحَ قَالَ: قَدْ رَأَيْتُ الَّذِي صَنَعْتُمْ، وَلَمْ يَمْنَعْنِي مِنْ الْخُرُوجِ إِلَيْكُمْ إِلاَّ أَنِّي خَشِيتُ أَنْ تُفْرَضَ عَلَيْكُمْ. وَذَلِكَ فِي رَمَضَانَ. **موطأ الإمام مالك**: كتاب: النداء للصلاة، باب: الترغيب في الصلاة في رمضان.

والرابع: أن أئمة المسلمين استمروا على هذا الأصل على الجملة وان اختلفوا في التفاصيل، فقد كره مالك وأبو حنيفة صيام ستّ من شوال، وذلك للعلة المتقدّمة، مع أن الترغيب في صيامها ثابت صحيح، لئلا يُعتَقَد ضمّها إلى رمضان. وقال الشافعي في الأضحية بنحو من ذلك، حيث استدلّ على عدم الوجوب بفعل الصحابة المذكور وتعليلهم، والمنقول عن مالك من هذا كثير، وسدّ الذريعة أصلٌ عنده مُتّبع مطّرد في العادات والعبادات.

فبمجموع هذه الأدلة نقطع بأن التفريق بين الواجب والمندوب إذا استوى القولان أو الفعلان مقصودٌ شرعا، ومطلوبٌ من كلّ من يُقتَدَى به قطعا، كما يقطع بالقصد إلى الفرق بينهما اعتقادا.

فصل

والتفرقة بينهما تحصل بأمور: منها بيانُ القول إن اكتفى به، وإلا فالفعل، بل هو في هذا النمط مقصود، وقد يكون في سوابق الشيء المندوب وفي قرائنه وفي لواحقه، وأمثلة ذلك ظاهرة ممّا تقدم وأشباهه. وأكثر ما يحصل الفرق في الكيفيات العديمة النص، وأما المنصوصة فلا كلام فيها. فالفعل أقوى إذًا في هذا المعنى لما تقدم من أن الفعل يُصدِّق القولَ أو يكذِّبُه.

فصل

كما أن من حقيقة استقرار المندوب أن لا يُسوّى بينه وبين الواجب في الفعل، كذلك من حقيقة استقراره أن لا يُسوّى بينه وبين بعض المباحات في الترك المطلق من غير بيان، فإنه لو وقعت التسوية بينهما لفُهِم من ذلك مشروعيّة الترك كما تقدم، ولم يفهم كون المندوب مندوبا. هذا وجه. ووجه

آخر، وهو أن في ترك المندوب إخلالا بأمر كلّي فيه، ومن المندوبات ما هو واجب بالكلّ، فيؤدي تركُه مطلقا إلى الإخلال بالواجب، بل لا بد من العمل به ليظهر للناس فيعملوا به، وهذا مطلوبٌ ممن يُقتدَى به كما كان شأن السلف الصالح.

وقد قال مالك في نزول الحاج بالمحصب من مكة، وهو الأبطح: استحبّ للأئمة ولمن يُقتَدَى به أن لا يجاوزوه حتى ينزلوا به، فإن ذلك من حقّهم، لأن ذلك أمرٌ قد فعله النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء، فيتعيّن على الأئمة ومن يُقتَدَى به من أهل العلم إحياء سننه، والقيام به، لئلا يُترك هذا الفعلُ جملة ويكون للنزول بهذا الموضع حُكمُ النزول بسائر المواضع، لا فضيلة للنزول به، بل لا يجوز النزول به على وجه القُربة. هكذا نقل الباجي. وظاهر من مذهب مالك أن المندوب لا بدّ من التفرقة بينه وبين ما ليس بمندوب، وذلك بفعله وإظهاره.

وممّا نحن فيه ما قال الماوردي فيمن صار تركُ الصلاة في الجماعة له إِلْفًا وعادةً، وخيف أن يتعدّى إلى غيره في الاقتداء به، أن للحاكم أن يزجره. واستشهد على ذلك بقول النبي صلى الله عليه وسلم: "وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَقَدْ هَمَمْتُ أَنْ آمُرَ بِحَطَبٍ فَيُحْطَبَ، ثُمَّ آمُرَ بِالصَّلاةِ فَيُؤَذَّنَ لَهَا، ثُمَّ آمُرَ رَجُلا فَيَؤُمَّ النَّاسَ، ثُمَّ أُخَالِفَ إِلَى رِجَالٍ فَأُحَرِّقَ عَلَيْهِمْ بُيُوتَهُمْ. وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ يَعْلَمُ أَحَدُهُمْ أَنَّهُ يَجِدُ عَرْقًا سَمِينًا أَوْ مِرْمَاتَيْنِ حَسَنَتَيْنِ لَشَهِدَ الْعِشَاءَ"،[1] وقال أيضا فيما إذا تواطأ أهل بلد على تأخير الصلاة إلى آخر وقتها: إن له أن ينهاهم. قال: لأن اعتياد جميع الناس لتأخيرها مُفْضٍ بالصغير الناشئ إلى اعتقاد أن هذا هو الوقت دون ما تقدّمه. وأشار إلى نحو هذا في مسائل أخر.

وهذا الباب يتّسع. وقد عوّل العلماء على هذا المعنى، وجعلوه أصلا يطّرد، وهو راجع إلى سدّ الذرائع الذي اتفق العلماء على إعماله في الجملة

---

[1] **صحيح البخاري**، كتاب: الأذان، باب: وجوب صلاة الجماعة.

وإن اختلفوا في التفاصيل. ومن هذا الباب ما فعل زياد في صلاة الناس في جامع البصرة والكوفة؛ فإنهم إذا صلّوا في صحنه ورفعوا من السجود مسحوا جباههم من التراب، فأمر بإلقاء الحصى في صحن المسجد، وقال: لست آمن أن يطول الزمان فيظنّ الصغير إذا نشأ أن مسح الجبهة من أثر السجود سُنَّة في الصلاة. ومن هذا القبيل أيضا ما روي أنه دخل ابن عمر على عثمان بن عفان رضي الله عنه وهو محصور، فقال له: انظر ما يقول هؤلاء، يقولون: اخلع نفسك أو نقتلك! قال له: أَمُخَلَّد أنت في الدنيا؟ قال: لا، قال: هل يملكون لك جَنَّة أو نارا؟ قال: لا، قال: فلا تخلع قميص الله عليك فتكون سُنَّة كلَّما كَرِهَ قومٌ خليفتهم خلعوه أو قتلوه. ولما هَمّ أبو جعفر المنصور أن يبني البيت على ما بناه ابن الزبير. على قواعد إبراهيم. شاور الأمام مالك في ذلك، فقال له مالك: أَنْشُدك الله يا أمير المؤمنين أن لا تجعل هذا البيت ملعبة الملوك بعدك، لا يشاء أحد منهم أن يغيّره إلا غيّره، فتذهب هيبته من قلوب الناس. فصرفه عن رأيه فيه لما ذَكَرَ من أنها تصير سُنّة متّبعة باجتهاد أو غيره، فلا يثبت على حال.

المسألة السابعة

المباحات من حقيقة استقرارها مباحات أن لا يُسوَّى بينها وبين المندوبات ولا المكروهات، فإنها إن سُوِّيَ بينها وبين المندوبات بالدوام على الفعل على كيفية فيها معينة أو غير ذلك تُوُهِّمَت مندوبات، كما تقدّم في مسح الجِبَاه بأثر الرفع من السجود. وقد حكى عياض عن مالك أنه دخل على عبد الملك بن صالح أمير المدينة، فجلس ساعة ثم دعا بالوضوء والطعام، فقال ابدءوا بأبي عبد الله، فقال مالك: إن أبا عبد الله. يعني نفسه. لا يغسل يده، فقال: لِمَ؟ قال: ليس هو الذي أدركتُ عليه أهل العلم ببلدنا، إنما هو من رأي الأعاجم. فقال له عبد الملك: أترك يا أبا عبد الله؟ قال: إي والله. فما عاد إلى ذلك ابن صالح. قال مالك: ولا نأمر الرجل أن لا يغسل يده، ولكن إذا جعل ذلك كأنه واجب عليه فلا. أميتوا سُنَّة العَجَم وأحيوا سُنَّة العرب.

وهكذا إن سُوِّيَ في الترك بين المباحات وبين المكروهات ربما تُوُهِّمَت مكروهات؛ فقد كان عليه الصلاة والسلام يكره الضّبّ ويقول: "لم يكن بأرض قومي فأجدني أعافه"،[1] وأُكِلَ على مائدته فظهر حكمُهُ، وقُدِّم إليه طعام فيه ثوم لم يأكل منه، قال له أبو أيوب، وهو الذي بعث به إليه: يا رسول الله أحرام هو؟ قال: "لا، ولكني أكرهه من أجل ريحه". وفي رواية أنه قال لأصحابه: "كلوا فإني لست كأحدكم، إني أخاف أن أؤذي صاحبي".[2] والأدلة على هذا الفصل نحو من الأدلة على استقرار المندوبات.

المسألة الثامنة

المكروهات من حقيقة استقرارها مكروهات أن لا يُسوّى بينها وبين المحرَّمات، ولا بينها وبين المباحات.

---

[1] عَنْ خَالِدَ بْنَ الْوَلِيدِ أَنَّهُ دَخَلَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى مَيْمُونَةَ، وَهِيَ خَالَتُهُ وَخَالَةُ ابْنِ عَبَّاسٍ، فَوَجَدَ عِنْدَهَا ضَبًّا مَحْنُوذًا قَدْ قَدِمَتْ بِهِ أُخْتُهَا حُفَيْدَةُ بِنْتُ الْحَارِثِ مِنْ نَجْدٍ، فَقَدَّمَتْ الضَّبَّ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَكَانَ قَلَّمَا يُقَدِّمُ يَدَهُ لِطَعَامٍ حَتَّى يُحَدَّثَ بِهِ وَيُسَمَّى لَهُ، فَأَهْوَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَدَهُ إِلَى الضَّبِّ، فَقَالَتْ امْرَأَةٌ مِنْ النِّسْوَةِ الْحُضُورِ: أَخْبِرْنَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا قَدَّمْتُنَّ لَهُ هُوَ الضَّبُّ يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَرَفَعَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَدَهُ عَنْ الضَّبِّ، فَقَالَ خَالِدُ بْنُ الْوَلِيدِ: أَحَرَامٌ الضَّبُّ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: لا، وَلَكِنْ لَمْ يَكُنْ بِأَرْضِ قَوْمِي فَأَجِدُنِي أَعَافُهُ. قَالَ خَالِدٌ: فَاجْتَرَرْتُهُ فَأَكَلْتُهُ وَرَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَنْظُرُ إِلَيَّ. **صحيح البخاري**، كتاب: الأطعمة، باب ما كان النبي صلى الله عليه وسلم لا يأكل حتى يسمى له فيعلم ما هو.

[2] عَنْ أَفْلَحَ مَوْلَى أَبِي أَيُّوبَ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَزَلَ عَلَيْهِ، فَنَزَلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي السُّفْلِ وَأَبُو أَيُّوبَ فِي الْعِلْوِ، قَالَ: فَانْتَبَهَ أَبُو أَيُّوبَ لَيْلَةً فَقَالَ: نَمْشِي فَوْقَ رَأْسِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ! فَتَنَحَّوْا فَبَاتُوا فِي جَانِبٍ، ثُمَّ قَالَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: السُّفْلُ أَرْفَقُ، فَقَالَ: لا أَعْلُو سَقِيفَةً أَنْتَ تَحْتَهَا، فَتَحَوَّلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْعُلُوِّ وَأَبُو أَيُّوبَ فِي السُّفْلِ. فَكَانَ يَصْنَعُ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ طَعَامًا، فَإِذَا جِيءَ بِهِ إِلَيْهِ سَأَلَ عَنْ مَوْضِعِ أَصَابِعِهِ فَيَتَتَبَّعُ مَوْضِعَ أَصَابِعِهِ. فَصَنَعَ لَهُ طَعَامًا فِيهِ ثُومٌ فَلَمَّا رُدَّ إِلَيْهِ سَأَلَ عَنْ مَوْضِعِ أَصَابِعِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقِيلَ لَهُ: لَمْ يَأْكُلْ، فَفَزِعَ وَصَعِدَ إِلَيْهِ فَقَالَ: أَحَرَامٌ هُوَ؟ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لا، وَلَكِنِّي أَكْرَهُهُ، قَالَ: فَإِنِّي أَكْرَهُ مَا تَكْرَهُ أَوْ مَا كَرِهْتَ. **صحيح مسلم**، كتاب: الأشربة، باب: إباحة أكل الثوم وأنه ينبغي لمن أراد خطاب الكبار تركه وكذا ما في معناه.

أما عدم التسوية بينها وبين المحرَّمات فلأنّها إذا أُجرِيَت ذلك المجرى تُوُهِّمت محرمات، وربما طال العهد فيصير الترك واجبا عند من لا يعلم.

ولا يقال: إنّ في بيان ذلك ارتكابا للمكروه، وهو منهيٌّ عنه.

لأنا نقول: البيان آكد، وقد يُرتَكَبُ النهيُ الحتم إذا كانت له مصلحة راجحة. ألا ترى إلى كيفية تقرير الحُكم على الزاني وما جاء في الحديث من قوله عليه الصلاة والسلام له: "أنكتها؟"[1] هكذا من غير كناية، مع أن ذكر اللفظ في غير معرض البيان مكروه أو ممنوع، غير أن التصريح هنا آكد فاغتُفِرَ لما يترتّب عليه؛ فكذلك هنا. ألا ترى إلى إخبار عائشة عما فعلته مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في التقاء الختانين، وقوله عليه الصلاة والسلام في القبلة للصائم: "ألا أخبرتيها أني أفعل ذلك".[2] مع أن ذكر مثل هذا في غير محلّ البيان منهيٌّ عنه.

وأما عدم التسوية بينها وبين المباحات فلأنّها إذا عُمِل بها دائما وتُرِك اتقاؤها تُوُهِّمَت مباحات، فينقلب حكمُها عند من لا يعلم. وبيان ذلك يكون بالتغيير والزجر، على ما يليق برتبة المكروه في الإنكار، ولا سيما المكروهات التي هي عرضة لأن تُتَّخَذ سُننا؛ وذلك المكروهات المفعولة في المساجد، وفي مواطن الاجتماعات الإسلامية، والمحاضر الجمهورية. ولأجل ذلك كان مالك شديد الأخذ على من فعل في مسجد رسول الله شيئا من هذه المكروهات، بل ومن المباحات التي قد يتوهم بأنها قربات، كما أمر بتأديب من وضع رداءه أمامه من الحرّ، وما أشبه ذلك.

---

[1] عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: لَمَّا أَتَى مَاعِزُ بْنُ مَالِكٍ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَهُ: لَعَلَّكَ قَبَّلْتَ أَوْ غَمَزْتَ أَوْ نَظَرْتَ؟ قَالَ: لا يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: أَنِكْتَهَا؟ لا يَكْنِي، قَالَ: فَعِنْدَ ذَلِكَ أَمَرَ بِرَجْمِهِ. **صحيح البخاري**، كتاب: الحدود، باب: هل يقول الإمام للمقر لعلك لمست أو غمزت.

[2] سبق تخريجه.

فصل

ما تقدم من هذه المسائل يتفرع عنها قواعد فقهية وأصولية، منها:

أنه لا ينبغي لمن التزم عبادة من العبادات البدنية الندبية أن يواظب عليها مواظبة يفهم الجاهل منها الوجوب، إذا كان منظورا إليه مرموقا، أو مظنّة لذلك، بل الذي ينبغي له أن يتركها في بعض الأوقات حتى يُعْلَم أنها غيرُ واجبة، لأن خاصية الواجب المُكرّر الالتزام والدوام عليه في أوقاته بحيث لا يتخلف عنه، كما أن خاصية المندوب عدم الالتزام، فإذا التزمه فَهِمَ الناظرُ منه نفس الخاصية التي للواجب فحمله على الوجوب، ثم استمرّ على ذلك فكان عاقبته الضلال.

وكذلك إذا كانت العبادة تتأتّى على كيفيات يُفْهَم من بعضها في تلك العبادة ما لا يُفْهَم منها على الكيفية الأخرى، أو ضُمَّت عبادةٌ أو غير عبادة إلى العبادة قد يُفهم بسبب الاقتران ما لا يُفهم دونه، أو كان المباح يتأتّى فعلُه على وجوهٍ فيثابرُ فيه على وجه واحد تحرّيًا له ويترك ما سواه، أو يترك بعض المباحات جُملة من غير سبب ظاهر، بحيث يُفهم عنه في الترك أنه مشروع.

ولذلك لما قرأ عمر بن الخطاب السجدة على المنبر ثم سجد وسجد معه الناس، قرأها في مرّة أخرى فلما قرب من موضعها تهيأ الناس للسجود فلم يسجدها، وقال: إن الله لم يكتبها علينا إلا أن نشاء.

ومثال العبادات المؤداة على كيفيات يلتزم فيها كيفية واحدة، إنكارُ مالك لعدم تحريك الرجلين في القيام للصلاة.[1] ومثال ضمّ ما ليس بعبادة إلى العبادة حديث عمر مع عمرو بن العاص: "لو فعلتها لكانت سُنّة، بل أغسل ما رأيت وانضح ما لم أر".[2]

---

[1] قال ابن رشد: كره مالك أن يقرنهما حتى لا يعتمد على أحدهما دون الأخرى، لأن ذلك ليس من حدود الصلاة، وهو من محدثات الأمور.(عبد الله دراز)

[2] عن عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ حَاطِبٍ أَنَّهُ اعْتَمَرَ مَعَ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ فِي رَكْبٍ فِيهِمْ عَمْرُو بْنُ الْعَاصِ، وَأَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ عَرَّسَ بِبَعْضِ الطَّرِيقِ قَرِيبًا مِنْ بَعْضِ الْمِيَاهِ، فَاحْتَلَمَ

ومثال فعل الجائز على وجه واحد ما نُقل عن مالك أنه سُئل عن المرة الواحدة في الوضوء، قال: لا، الوضوء مرتان مرتان، أو ثلاث ثلاث، مع أنه لم يحدّ في الوضوء ولا في الغسل إلا ما أسبغ. قال اللخمي: وهذا احتياط وحماية؛ لأن العامي إذا رأى من يُقْتَدَى به يتوضأ مرة مرة فعل مثل ذلك، وقد لا يُحسن الإسباغ بواحدة فيوقعه فيما لا تجزئ الصلاة به. والأمثلة كثيرة.

وهذا كلُّه إنما هو فيما فُعِل بحضرة الناس، وحيث يمكن الاقتداء بالفاعل، وأما مَنْ فَعَلَه في نفسه وحيث لا يُطّلَع عليه مع اعتقاده على ما هو به فلا بأس، كما قاله المتأخرون في صيام ستّ من شوال: أن من فعل ذلك في نفسه معتقدا وجه الصحة فلا بأس، وكذا قال مالك في المرة الواحدة في الوضوء: لا أحبّ ذلك إلا للعالم بالوضوء. وما ذكره اللخمي يُشعر بأنه إذا فعل الواحدة حيث لا يُقتَدَى به فلا بأس، وهو جارٍ على المذهب؛ لأن أصل مالك فيه عدم التحديد بعدد معيَّن.

فأما إن أحب الالتزام، وأن لا يزول عنه ولا يفارقه، فلا ينبغي أن يكون ذلك بمرأى من الناس، لأنه إن كان كذلك فربما عَدّه العاميّ واجبا أو مطلوبا أو متأكّد الطلب بحيث لا يُترك، ولا يكون كذلك شرعا، فلا بد في إظهاره من عدم التزامه في بعض الأوقات، ولا بد في التزامه من عدم إظهاره كذلك في بعض الأوقات.

ولا يقال: إن هذا مضادّ لما تقدّم من قصد الشارع للدوام على الأعمال، وقد كان عليه الصلاة والسلام إذا عمل عملا أثبته.

عُمَرُ وَقَدْ كَادَ أَنْ يُصْبِحَ فَلَمْ يَجِدْ مَعَ الرَّكْبِ مَاءً، فَرَكِبَ حَتَّى جَاءَ الْمَاءَ فَجَعَلَ يَغْسِلُ مَا رَأَى مِنْ ذَلِكَ الاحْتِلامِ حَتَّى أَسْفَرَ، فَقَالَ لَهُ عَمْرُو بْنُ الْعَاصِ أَصْبَحْتَ وَمَعَنَا ثِيَابٌ فَدَعْ ثَوْبَكَ يُغْسَلُ، فَقَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ: وَاعَجَبًا لَكَ يَا عَمْرُو بْنَ الْعَاصِ! لَئِنْ كُنْتَ تَجِدُ ثِيَابًا أَفَكُلُّ النَّاسِ يَجِدُ ثِيَابًا؟ وَاللَّهِ لَوْ فَعَلْتُهَا لَكَانَتْ سُنَّةً، بَلْ أَغْسِلُ مَا رَأَيْتُ وَأَنْضِحُ مَا لَمْ أَرَ. **موطأ مالك**، كتاب: الطهارة، باب: إعادة الجنب الصلاة وغسله إذا صلى ولم يذكر.

لأنا نقول: كما يُطلق الدوام على ما لا يُفارَق ألبتة، كذلك يُطلَق على ما يكون في أكثر الأحوال، فإذا تُرك في بعض الأوقات لم يخرج صاحبه عن أصل الدوام، كما لا نقول في الصحابة حين تركوا التضحية في بعض الأوقات إنهم غير مداومين عليها. فالدوام على الجملة لا يُشترط في صحة إطلاقه عدم الترك رأسا، وإنما يُشتَرَط فيه الغلبة في الأوقات أو الأكثرية، بحيث يُطلق على صاحبه اسم الفاعل إطلاقا حقيقيا في اللغة.

المسألة التاسعة

الواجبات لا تستقرّ واجبات إلا إذا لم يُسَوّ بينها وبين غيرها من الأحكام، فلا تُترك ولا يُسامح في تركها ألبتة. كما أن المحرمات لا تستقرّ كذلك إلاّ إذا لم يُسَوّ بينها وبين غيرها من الأحكام، فلا تُفعل ولا يُسامح في فعلها. وهذا ظاهرٌ، ولكنّا نسير منه إلى معنى آخر، وذلك أن من الواجبات ما إذا تُرِكَت لم يترتّب عليها حُكم دنيويّ، وكذلك من المحرمات ما إذا فُعلت لم يترتب عليها أيضا حُكم في الدنيا. ولا كلام في مترتبات الآخرة، لأن ذلك خارج عن تحكُّمات العباد. كما أن من الواجبات ما إذا تُركت ومن المحرمات ما إذا فُعلت ترتّب عليها حُكم دنيويّ من عقوبة أو غيرها.

فما ترتّب عليه حُكمٌ يخالفُ ما لم يترتب عليه حكمٌ. فمن حقيقة استقرار كلّ واحد من القسمين أن لا يُسوَّى بينه وبين الآخر، لأن في تغيير أحكامها تغييرها في أنفسها، فكل ما يُحذَر في عدم البيان في الأحكام المتقدمة يُحذَر هنا، لا فرق بين ذلك. والأدلة التي تقدمت هنالك يجري مثلها هنا.

ويتبيّن هذا الموضع أيضا بأن يُقال: إذا وضع الشارعُ حدّا في فعل مخالف فأُقيم ذلك الحدّ على المخالف، كان الحكمُ الشرعيّ مُقرَّرا مُبيَّنا، فإذا لم يُقَم فقد أُقِرّ على غير ما أقرّه الشارع، وغُيِّرَ إلى الحُكم المُخالف الذي لا يترتّب عليه مثلُ ذلك الحكم، ووقع بيانُه مُخالفا، فيصير المنتصِبُ لتقرير الأحكام قد خالف قولُهُ فعلَهُ، فيجري فيه ما تقدم. فإذا رأى الجاهلُ ما

جرى توهّم الحكمَ الشرعيَّ على خلاف ما هو عليه، فإذا قرّر المنتصبُ الحكمَ على وجهٍ ثُمّ أوقع على وجه آخر حصلت الريبة، وكذّب الفعلُ القولَ، كما تقدّم بيانُه، وكلّ ذلك فساد.

وبهذا المثال يتبيّن أن وارث النبيّ صلى الله عليه وسلم يلزمه إجراءُ الأحكام على موضوعاتها في أنفسها، وفي لواحقها، وسوابقها، وقرائنها، وسائر ما يتعلق بها شرعا، حتى يكون دينُ الله بَيِّنًا عند الخاص والعام، وإلا كان من الذين قال الله تعالى فيهم: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡتُمُونَ مَآ أَنزَلۡنَا مِنَ ٱلۡبَيِّنَٰتِ وَٱلۡهُدَىٰ﴾ الآية (البقرة: ١٥٩).

المسألة العاشرة

لا يختصّ هذا البيان المذكور بالأحكام التكليفية، بل هو لازم أيضا في الأحكام الراجعة إلى خطاب الوضع؛ فإن الأسباب والشروط والموانع والعزائم والرخص وسائر الأحكام المعلومة أحكامٌ شرعية لازمٌ بيانُها قولا وعملا. فإن قُرِّرت الأسباب قولا، وعُمِل على وفقها إذا انتهضت حصل بيانُها للناس، وإن قُرِّرَت ثم لم تُعمل مع انتهاضها كذَّبَ القولَ الفعلُ. وكذلك الشروط إذا انتهض السبب مع وجودها فأُعمِل، أو مع فقدانها فلم يُعمَل وافق القولَ الفعلُ، فإن عكست القضية وقع الخلاف فلم ينتهض القول بيانا، وهكذا الموانع وغيرها.

وقد أعمل النبيّ صلى الله عليه وسلم مقتضى الرّخصة في الإفطار في السفر، وأعمل الأسباب، ورتّب الأحكام حتى في نفسه حين أقصّ من نفسه صلى الله عليه وسلم، وكذلك في غيره. والشواهد لا تحصى، والشريعة كلّها داخلة تحت هذه الجملة، والتنبيه كاف.

المسألة الحادية عشرة

بيان رسول الله صلى الله عليه وسلم بيانٌ صحيح لا إشكال في صحته؛ لأنه لذلك بُعث، قال تعالى: ﴿وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلذِّكۡرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيۡهِمۡ﴾ (النحل: ٤٤)، ولا خلاف فيه.

وأما بيان الصحابة فإن أجمعوا على ما بيّنوه فلا إشكال في صحته أيضا، كما أجمعوا على الغسل من التقاء الختانين المبيِّن لقوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُواْ﴾ (المائدة: ٦). وإن لم يجمعوا عليه فهل يكون بيانُهم حُجّة أم لا؟ هذا فيه نظر وتفصيل، ولكنه يترجّح الاعتماد عليهم في البيان من وجهين:

أحدهما: معرفتهم باللسان العربي، فإنهم عربٌ فصحاء لم تتغير ألسنتهم، ولم تنزل عن رتبتها العليا فصاحتهم، فهم أعرف في فهم الكتاب والسنة من غيرهم، فإذا جاء عنهم قول أو عمل واقعٌ موقعَ البيان صحّ اعتماده من هذه الجهة.

والثاني: مباشرتهم للوقائع والنوازل وتنزيل الوحي بالكتاب والسنة، فهم أقعد في فهم القرائن الحالية، وأعرف بأسباب التنزيل، ويدركون ما لا يدركه غيرهم بسبب ذلك، والشاهد يرى ما لا يرى الغائب. فمتى جاء عنهم تقييد بعض المطلقات، أو تخصيص بعض العمومات، فالعمل عليه صواب إن لم يُنقَل عن أحد منهم خلاف في المسألة، فإن خالف بعضُهم فالمسألة اجتهادية.

مثاله قوله عليه الصلاة والسلام: "لا يَزَالُ النَّاسُ بِخَيْرٍ مَا عَجَّلُوا الْفِطْرَ"،[1] فهذا التّعجيل يحتمل أن يُقصَد به إيقاعه قبل الصلاة، ويحتمل إيقاعه بعدها، فكان عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان رضي الله عنهما يصليان المغرب قبل أن يفطرا، ثم يفطران بعد الصلاة بيانًا أن هذا التعجيل لا يلزم أن يكون قبل الصلاة، بل إذا كان بعد الصلاة فهو تعجيل أيضا.

وكذلك لما قال عليه الصلاة والسلام: "لا تصوموا حتى تروا الهلال، ولا تفطروا حتى تروه، فإن غُمّ عليكم فاقدروا له"[2] احتمل أن تكون

---

[1] **صحيح البخاري**، كتاب: الصوم، باب: تعجيل الإفطار.

[2] **صحيح البخاري**، كتاب: الصوم، باب: قول النبي صلى الله عليه وسلم إذا رأيتم الهلال فصوموا وإذا رأيتموه فأفطروا.

الرؤية مقيدة بالأكثر وهو أن يُرَى بعد غروب الشمس، واحتمل أن لا يكون مُقيَّدا بذلك، فبيّن عثمان رضي الله عنه ذلك حين رُؤيَ الهلال في خلافته قبل الغروب فلم يُفطر حتى أمسى وغابت الشمس.

ومما بيَّنَهُ كلامُهم اللغةَ أيضا، كما نقل مالك في دلوك الشمس وغسق الليل كلام ابن عمر وابن عباس، وفي معنى السعي عن عمر بن الخطاب، أعني قوله تعالى: ﴿فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَ﴾ (الجمعة: ٩)، وفي معنى الإخوة أنّ السّنة قضت أن الإخوة اثنان فصاعدا.

وتأمل فعادة مالك ابن أنس في موطّئه وغيره الإتيان بالآثار عن الصحابة مبيِّنا بها السّنَن، وما يُعمَل به منها وما لا يُعمَل به، وما يُقيَّد به مطلقاتها، وهو دأبه ومذهبه لما تقدم ذكره.

لا يُقال إن هذا المذهب راجع إلى تقليد الصحابي، وقد عرفت ما فيه من النزاع والخلاف.

لأنا نقول: نعم هو تقليد، ولكنه راجع إلى ما لا يمكن الاجتهاد فيه على وجه إلاّ لهم، لأنّهم عَرَب وشاهدوا من أسباب التكاليف وقرائن أحوالها ما لم يُشاهِد مَنْ بعدَهم، ونقل قرائن الأحوال على ما هي عليه كالمتعذّر، فلا بد من القول بأن فهمَهم في الشريعة أتمّ وأحرى بالتقديم، فإذا جاء في القرآن أو في السنة من بيانهم ما هو موضوعٌ موضع التفسير، بحيث لو فرضنا عدمه لم يمكن تنزيل النص عليه على وجهه، انحتم الحكمُ بإعمال ذلك البيان، لما ذكر من الأدلة، ولما جاء في السنة من اتّباعهم والجريان على سننهم، كما جاء في قوله عليه الصلاة والسلام: "فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين عضوا عليها بالنواجذ"،[1] وغير ذلك من الأحاديث فإنها عاضدة لهذا المعنى في الجملة.

أما إذا عُلم أن الموضع موضع اجتهاد لا يفتقر إلى ذينك الأمرين، فهُمْ ومن سواهم فيه سواء، كمسألة العول، والوضوء من النوم، وكثير من

---

[1] **المستدرك على الصحيحين**، كتاب: العلم، باب: وأما حديث عبد الله بن مسعود.

مسائل الربا التي قال فيها عمر ابن الخطاب: مات رسول الله ولم يبيّن لنا آية الربا، فدعوا الربا والريبة، أو كما قال. فمثل هذه المسائل موضع اجتهاد للجميع، لا يختصّ به الصحابة دون غيرهم من المجتهدين، وفيه خلاف بين العلماء أيضا، فإن منهم من يجعل قول الصحابي ورأيه حُجّة يرجع إليها ويعمل عليها من غير نظر، كالأحاديث والاجتهادات النبوية، وهو مذكور في كتب الأصول فلا يحتاج إلى ذكرها هٰهنا.

المسألة الثانية عشرة

الإجمال إما متعلّق بما لا ينبني عليه تكليف، وإما غير واقع في الشريعة. وبيان ذلك من أوجه:

أحدها: النصوص الدالة على ذلك، كقوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾ (المائدة: ٣)، وقوله: ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (آل عمران: ١٣٨)، وقوله: ﴿هُدًى وَرَحْمَةً لِّلْمُحْسِنِينَ﴾ (لقمان: ٣)، وإنما كان هدى لأنه مُبيَّن، والمجمل لا يقع به بيان. وفي الحديث: "ما تركت شيئا مما أمركم الله به إلا وقد أمرتكم به، ولا تركت شيئا مما نهاكم الله عنه إلا وقد نهيتكم عنه"،[1] وهذا المعنى كثير، فإن كان في القرآن شيء مُجمَل فقد بيّنته السّنة، كبيانه للصلوات الخمس في مواقيتها وركوعها وسجودها وسائر أحكامها، وللزكاة ومقاديرها وأوقاتها وما تخرج منه من الأموال، وللحج إذْ قال: "لتأخذوا عني مناسككم"،[2] وما أشبه ذلك. ثم بيّن عليه الصلاة والسلام ما وراء ذلك مما لم يُنصّ عليه في القرآن، والجميع بيانٌ منه عليه الصلاة والسلام.

الثاني: أن المقصود الشرعي من الخطاب الوارد على المكلّفين تفهيم ما لهم وما عليهم، مما هو مصلحة لهم في دنياهم وأخراهم. وهذا يستلزم كونه بيِّنًا واضحا لا إجمال فيه ولا اشتباه، ولو كان فيه بحسب هذا القصد اشتباه

---

[1] **السنن الكبرى** للبيهقي، الجزء 7، الباب 7.

[2] سبق تخريجه.

وإجمال لناقض أصل مقصود الخطاب، فلم تقع فائدة، وذلك ممتنعٌ؛ إذ لا يُعقَل خطاب مقصود من غير تفهيم مقصود.

الثالث: أن الأصوليين اتفقوا على امتناع تأخير البيان عن وقت الحاجة، إلا عند من يجوِّز تكليف المُحال. وقد مرّ بيانُ امتناع تكليف المُحال شرعا، فبقي الاعتراف بامتناع تأخير البيان عن وقته. وإذا ثبت ذلك فمسألتنا من قبيل هذا المعنى، لأن خطاب التكليف في وروده مُجمَلا غير مفسّر إما أن يُقصَد التكليفُ به مع عدم بيانه، أوْ لا. فإن لم يُقصد فذلك ما أردنا، وإن قُصد رجع إلى تكليف ما لا يُطاق.

وبناء على الوجهين الثاني والثالث، إن جاء في القرآن مُجمَل فلا بد من خروج معناه عن تعلُّق التكليف به، وكذلك ما جاء منه في الحديث النبوي.

فإذا ثبت هذا، فإن وُجِد في الشريعة مُجمَل، أو مُبهَم المعنى، أو ما لا يُفهَم فلا يصحّ أن يُكلَّف بمقتضاه، لأنه تكليف بالمُحال، وطلب ما لا يُنال. وإنما يظهر هذا الإجمال في المتشابه الذي قال الله تعالى فيه: ﴿وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ (آل عمران: ٧)، ولمّا بيّن الله تعالى أن في القرآن متشابها، بيّن أيضا أنه ليس فيه تكليف إلا الإيمان به على المعنى المراد منه لا على ما يفهم المكلّف منه، فقد قال الله تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ﴾ (آل عمران: ٧).

والناس في المتشابه المراد هٰهنا على مذهبين: فمن قال إن الراسخين في العلم يعلمونه فليس بمتشابه عليهم، وإن تشابه على غيرهم، كما هو الحال في المبيَّنَات المشتبهة على غير العرب أو على غير العلماء من الناس. ومن قال إنهم لا يعلمونه وإن الوقف على قوله ﴿إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾ (آل عمران: ٧)، فالتكليف بما يُراد به مرفوعٌ باتفاق. فلا يُتصوَّر أن يكون ثَمّ مُجمَل لا يُفهَم معناه، ثُمّ يُكلَّف به. وهكذا إذا قلنا إن الراسخين هم المختصون بعلمه دون غيرهم،

فذلك الغير ليسوا بمكلَّفين بمقتضاه ما دام مشتبها عليهم حتى يتبيَّن باجتهاد أو تقليد، وعند ذلك يرتفع تشابُهُهُ فيصير كسائر المبيَّنات.

فإن قيل: قد أثبت القرآن وجود المتشابه في القرآن، وبيّنت السّنة أن في الشريعة متشابهات بقوله صلى الله عليه وسلم: "الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشتبهات"، وهذه المشتبهات مطلوبٌ إلى اتقائها بأفعال العباد لقوله: "فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه"،[1] فهي إذا مُجمَلات ومع ذلك انبنى عليها التّكليف. كما أن قوله تعالى: ﴿وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ (آل عمران: ٧) قد انبنى عليها التكليف، وذلك قوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ﴾ (آل عمران: ٧)، فكيف يقال: إن الإجمال والتشابه لا يتعلقان بما ينبني عليه تكليف؟

فالجواب: أن التشابه الوارد في هذا الحديث ليس ممّا نحن بصدده، فكلامُنا في التشابه الواقع في خطاب الشارع، والتشابه المذكور في الحديث تشابهٌ في مناط الحكم، وهو راجع إلى نظر المجتهد، حسبما مرّ بيانه في فصل التشابه.

وفضلا عن هذا، فإن المراد بقولنا إنه لا يقع تكليف بالمتشابه أن لا يتعلق تكليفٌ بمعناه المراد عند الله تعالى، لكنه قد يتعلق به التكليف من حيث هو مُجمَلٌ، وذلك بأن يؤمن المكلَّف أنه من عند الله، وبأن يجتنب فعله إن كان من أفعال العباد، ويجتنب النظر فيه إن كان من غير أفعال العباد، كما هو الحال في قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ (طه: ٥)، وفي الحديث: "يَنْزِلُ رَبُّنَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا حِينَ يَبْقَى ثُلُثُ اللَّيْلِ الآخِرُ يَقُولُ: مَنْ يَدْعُونِي فَأَسْتَجِيبَ لَهُ، مَنْ يَسْأَلُنِي فَأُعْطِيَهُ، مَنْ يَسْتَغْفِرُنِي فَأَغْفِرَ لَهُ"،[2] وأشباه ذلك. هذا معنى أنه لا يتعلق به تكليفٌ، وإلاّ فالتكليف متعلّق بكلّ موجود من حيث يُعتَقَد على ما هو عليه، أو يُتَصَرَّف فيه إن صحّ تصرّف العباد فيه.

---

[1] **صحيح مسلم**، كتاب: المساقاة، باب: أخذ الحلال وترك الشبهات.

[2] **صحيح البخاري**، كتاب: الجمعة، باب: الدعاء في الصلاة من آخر الليل.

الطرف الثاني
الأدلة على التفصيل

الأدلة هي الكتاب، والسنة، والإجماع، والرأي. ولمّا كان الكتاب والسنة هما الأصل لما سواهما، اقتصرنا على النظر فيهما. وأيضا فإن في أثناء الكتاب كثيرا مما يفتقر إليه الناظر في غيرهما، مع أن الأصوليين تكفّلوا بما عداهما كما تكفلوا بهما، فرأينا السكوت عن الكلام في الإجماع والرأي، والاقتصار على الكتاب والسنة. والله المستعان

الدليل الأول: الكتاب

المسألة الأولى

قد تقرر أن كتاب الله تعالى هو كلية الشريعة، وعمدة الملة، وينبوع الحكمة، وآية الرسالة، ونور الأبصار والبصائر، وأنه لا طريق إلى الله سواه، ولا نجاة بغيره، ولا تمسك بشيء يخالفه. وهذا كلُّه لا يحتاج إلى تقرير واستدلال عليه، لأنه معلوم من دين الأمة.

وإذا كان كذلك، لزم ضرورة لمن رام الاطلاع على كليات الشريعة، وطمع في إدراك مقاصدها، واللحاق بأهلها، أن يتّخذه سميره وأنيسه، وأن يجعله جليسه على مرّ الأيام والليالي، نظرا وعملا، لا اقتصارا على

أحدهما، فيوشك أن يفوز بالبغية، وأن يظفر بالطلبة، ويجد نفسه من السابقين وفي الرعيل الأول، فإن كان قادرا على ذلك. ولا يقدر عليه إلا من زاول ما يعينه على ذلك من السّنة المبيِّنة للكتاب. وإلا فكلام الأئمة السابقين والسلف المتقدمين آخذٌ بيده في هذا المقصد الشريف، والمرتبة المنيفة.

وأيضا فمن حيث كان القرآن معجزا أفحم الفصحاء، وأعجز البلغاء أن يأتوا بمثله، فذلك لا يخرجُهُ عن كونه عربيا جاريا على أساليب كلام العرب، ميسَّرا للفهم فيه عن الله ما أمر به ونهى، لكن بشرط الدربة في اللسان العربي، كما تبيّن في كتاب الاجتهاد؛ إذْ لو خرج بالإعجاز عن إدراك العقول معانيه لكان خطابهم به من تكليف ما لا يطاق، وذلك مرفوع عن الأمة. وهذا من جملة الوجوه الإعجازية فيه؛ إذْ من العجب إيراد كلام من جنس كلام البشر في اللسان والمعاني والأساليب، مفهوم معقول، ثم لا يقدر البشر على الإتيان بسورة مثله ولو اجتمعوا وكان بعضهم لبعض ظهيرا. وعلى أيّ وجهٍ فُرِض إعجازُه فذلك غير مانع من الوصول إلى فهمه وتعقُّل معانيه؛ وقد قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾ (القمر: ١٧، ٢٢، ٣٢، ٤٠)، وقال: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ (ص: ٢٩)، فهذا يستلزم إمكان الوصول إلى التدبّر والتفهّم.

المسألة الثانية

معرفة أسباب التنزيل لازمة لمن أراد علم القرآن، والدليل على ذلك أمران:

أحدهما: أن علم المعاني والبيان الذي يُعرَف به إعجاز نظم القرآن، فضلا عن معرفة مقاصد كلام العرب، إنما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال: حال الخطاب من جهة نفس الخطاب، أو المخاطِب، أو المخاطَب، أو الجميع؛ إذْ الكلام الواحد يختلف فهمُه بحسب حالين، وبحسب مخاطبين، وبحسب غير ذلك. كالاستفهام لفظه واحد، ويدخله

معان أُخَر من تقرير وتوبيخ وغير ذلك، وكالأمر يدخله معنى الإباحة والتهديد والتعجيز وأشباهها، ولا يدلّ على معناها المراد إلا الأمور الخارجة، وعمدتُها مقتضيات الأحوال. وليس كل حال يُنقَل، ولا كلّ قرينة تقترن بنفس الكلام المنقول، وإذا فات نقلُ بعض القرائن الدالة فات فهم الكلام جملة أو فهم شيء منه. ومعرفة الأسباب رافعة لكلّ مشكل في هذا النمط، فهي من المهمّات في فهم الكتاب بلا بد. ومعنى معرفة السبب هو معنى معرفة مقتضى الحال.

الثاني: وهو أن الجهل بأسباب التنزيل موقع في الشُّبَه والإشكالات، ومورد للنصوص الظاهرة مورد الإجمال، حتى يقع الاختلاف وذلك مظنّة وقوع النزاع.

ويوضّح هذا المعنى ما روى أبو عبيد عن إبراهيم التيمي قال: خلا عمر ذات يوم فجعل يحدّث نفسَه: كيف تختلف هذه الأمة ونبيُّها واحد وقبلتُها واحدة! فقال ابن عباس: يا أمير المؤمنين إنّا أُنزل علينا القرآن فقرأناه، وعلمنا فيمَ نزل، وإنه سيكون بعدنا أقوام يقرءون القرآن ولا يدْرُون فيمَ نزل، فيكون لهم فيه رأيٌ، فإذا كان لهم فيه رأيٌ اختلفوا، فإذا اختلفوا اقتتلوا. قال: فزجره عمر وانتهره، فانصرف ابن عباس، ونظر عمر فيما قال فعرفه، فأرسل إليه فقال: أعِدْ عليّ ما قلت! فأعاده عليه فعرف عمر قولَه وأعجبه.

وما قاله صحيح في الاعتبار، ويتبيّن بما هو أقرب. فقد روى ابن وهب عن بكير أنه سأل نافعا كيف كان رأي ابن عمر في الحرورية؟ قال: يراهم شرار خلق الله؛ أنهم انطلقوا إلى آيات أنزلت في الكفار فجعلوها على المؤمنين. فهذا معنى الرأي الذي نبّه ابن عباس عليه، وهو الناشئ عن الجهل بالمعنى الذي نزل فيه القرآن.

وروي أن مروان أرسل بوّابه إلى ابن عباس وقال: قل له لئن كان كل امرئ فرح بما أوتي وأحب أن يُحمد بما لم يفعل مُعذَّبا لنعذّبنّ أجمعون! فقال ابن عباس: ما لكم ولهذه الآية إنما دعا النبيّ صلى الله عليه وسلم يهود

فسألهم عن شيء فكتموه إياه وأخبروه بغيره، فأروه أن قد استحمدوا إليه بما أخبروه عنه فيما سألهم، وفرحوا بما أوتوا من كتمانهم، ثم قرأ: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ فَنَبَذُوهُ وَرَآءَ ظُهُورِهِمْ وَٱشْتَرَوْاْ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا فَبِئْسَ مَا يَشْتَرُونَ ﴿١٨٧﴾ لَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَآ أَتَوا وَّيُحِبُّونَ أَن يُحْمَدُواْ بِمَا لَمْ يَفْعَلُواْ﴾ (آل عمران: ١٨٧ – ١٨٨)، فهذا السبب بيّن أن المقصود من الآية غير ما ظهر لمروان.

وروي أن عمر استعمل قدامة بن مظعون على البحرين، فقدم الجارود على عمر فقال: إن قدامة شرب فسكر. فقال عمر: من يشهد على ما تقول؟ قال الجارود: أبو هريرة يشهد على ما أقول، وذكر الحديث، فقال عمر: يا قدامة إني جالدك! قال: والله لو شربتُ كما يقولون ما كان لك أن تجلدني. فقال عمر: ولِمَ؟ قال: لأن الله يقول: ﴿لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓاْ إِذَا مَا ٱتَّقَواْ وَّءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ثُمَّ ٱتَّقَواْ وَّءَامَنُواْ ثُمَّ ٱتَّقَواْ وَّأَحْسَنُواْ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ (المائدة: ٩٣)، فقال عمر: إنك أخطأت التأويل يا قدامة؛ إذا اتقيت الله اجتنبت ما حرّم الله. وفي رواية فقال: لِمَ تجلدُني؟ بيني وبينك كتاب الله. فقال عمر: وأيّ كتاب الله تَجِد أن لا أجلدك؟ قال: إن الله يقول في كتابه: ﴿لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ (المائدة: ٩٣) إلى آخر الآية، فأنا من الذين آمنوا وعملوا الصالحات، ثم اتقوا وآمنوا، ثم اتقوا وأحسنوا؛ شهدت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بدرا وأحد والخندق والمشاهد، فقال عمر: ألا تردّون عليه قوله؟ فقال ابن عباس: إن هؤلاء الآيات أُنزِلْنَ عُذرا للماضين، وحُجّة على الباقين؛ فعُذْرُ الماضين بأنهم لقوا الله قبل أن تُحرّم عليهم الخمر، وحُجّة على الباقين لأن الله يقول: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾ (المائدة:

٩٠ – ٩١)، فإن كان من الذين آمنوا وعملوا الصالحات، ثم اتقوا وآمنوا، ثم اتقوا وأحسنوا، فإن الله قد نهى أن يُشرب الخمر. قال عمر: صدقت.[1]

وهذا شأن أسباب النزول في التعريف بمعاني المنزَّل، بحيث لو فُقِدَ ذكرُ السبب لم يُعرف من المُنَزَّل معناهُ على الخصوص دون تطرّق الاحتمالات وتوجّه الإشكالات.

فصل

ومن ذلك معرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها ومجاري أحوالها في زمن التنزيل، وإن لم يكن ثمّ سبب خاص لا بدّ لمن أراد الخوض في علم القرآن منه، وإلاّ وقع في الشُّبَه والإشكالات التي يتعذّر الخروج منها إلاّ بهذه المعرفة. ويكفيك ما تقدّم بيانه في كتاب المقاصد من أنه لا بد في فهم الشريعة من اتباع معهود العرب. ولا بد من ذكر أمثلة تعين على فَهْم المراد، وإن كان مفهوما.

1. قول الله تعالى: ﴿وَأَتِمُّواْ ٱلۡحَجَّ وَٱلۡعُمۡرَةَ لِلَّهِۚ﴾ (البقرة: ١٩٦)، فإنما أمر بالإتمام دون الأمر بأصل الحجّ لأنهم كانوا قبل الإسلام يقيمونه، لكن على تغيير بعض الشعائر، ونقص جملة منها، كالوقوف بعرفة وأشباه ذلك ممّا غيّروا، فجاء الأمر بالإتمام لذلك. وإنما جاء إيجاب الحج نصّا في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ﴾ (آل عمران: ٩٧). وإذا عُرِف هذا تبيّن هل في الآية دليلٌ على إيجاب الحج أو إيجاب العمرة أم لا؟

2. قوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوۡقِهِمۡ﴾ (النحل: ٥٠)، ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ (الملك: ١٦)، وأشباه ذلك إنما جرى على معتادهم في اتخاذ الآلهة في الأرض، وإن كانوا مقرِّين بآلهية الواحد الحقّ، فجاءت الآيات بتعيين

[1] **المستدرك على الصحيحين**، كتاب: الحدود، باب: وأما حديث شرحبيل بن أوس؛ **سنن الدارقطني**، كتاب: الحدود والديات وغيرها؛ **السنن الكبرى** للبيهقي، الجزء8، الباب8.

الفوق وتخصيصه تنبيها على نفي ما ادعوه في الأرض، فلا يكون فيه دليل على إثبات جهة ألبتة، ولذلك قال تعالى: ﴿ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ ٱلسَّقْفُ مِن فَوْقِهِمْ ﴾ (النحل: ٢٦)، فتأمّله واجر على هذا المجرى في سائر الآيات والأحاديث.

3. قوله تعالى: ﴿ وَأَنَّهُۥ هُوَ رَبُّ ٱلشِّعْرَىٰ ﴾ (النجم: ٤٩)، فعيّن هذا الكوكب لكون العرب عبَدَتْهُ، وهم خزاعة، ابتدع ذلك لهم أبو كبشة، ولم تعبد العرب من الكواكب غيرَها، فلذلك عُيِّنَت.

فصل

وقد يشارك القرآن في هذا المعنى السّنة النبوية، إذْ كثير من الأحاديث وقعت على أسباب، ولا يحصل فهمُها إلاّ بمعرفة ذلك. ومنه أنه نهى عليه الصلاة والسلام عن ادخار لحوم الأضاحي بعد ثلاث، فلما كان بعد ذلك قيل: لقد كان الناس ينتفعون بضحاياهم، ويحملون منها الودك، ويتخّذون منها الأسقية، فقال: "وما ذلك!" قالوا: نهيتَ عن لحوم الضحايا بعد ثلاث، فقال عليه الصلاة والسلام: "إنما نهيتكم من أجل الدافة التى دفت عليكم فكلوا وتصدقوا وادخروا".[1]

المسألة الثالثة

كلّ حكاية وقعت في القرآن فلا يخلو أن يقع قبلها أو بعدها (وهو الأكثر) ردٌّ لها أوْ لا يقع. فإن وقع ردٌّ فلا إشكال في بُطلان ذلك المحكي وكذبه، وإن لم يقع معها ردّ فذلك دليل صحّة المحكيّ وصدقه.

أما الأول فظاهر ولا يحتاج إلى برهان، ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿ إِذْ قَالُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَىْءٍ ﴾ (الأنعام: ٩١)، فأعقب بقوله: ﴿ قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ ﴾ الآية (الأنعام: ٩١).

---

[1] سبق تخريجه.

وأما الثاني فظاهر أيضا، ولكن الدليل على صحّته من نفس الحكاية وإقرارها؛ فإن القرآن سُمِّي فرقانا، وهدى، وبرهانا، وبيانا، وتبيانا لكلّ شيء، وهو حُجّة الله على الخلق على الجملة والتفصيل، والإطلاق والعموم، وهذا المعنى يأبى أن يُحكى فيه ما ليس بحقّ ثمّ لا يُنبّه عليه. وأيضا فإن جميع ما يحكى فيه من شرائع الأولين وأحكامهم، ولم ينبّه على إفسادهم وافترائهم فيه فهو حقّ، يُجعل عُمدة عند طائفة في شريعتنا، ويمنعُه قوم، لا من جهة قدحٍ فيه، ولكن من جهة أمرٍ خارج عن ذلك، فقد اتفقوا على أنه حقّ وصدق كشريعتنا، ولا يفترق ما بينهما إلا بحكم النسخ فقط، ولو نبّه على أمر فيه لكان في حُكم التنبيه على النوع الأول، كقوله تعالى: ﴿وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَـٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُۥ مِنۢ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ﴾ الآية (البقرة: ٧٥).

ومن أمثلة هذا القسم جميع ما حكي عن المتقدمين من الأمم السالفة مما كان حقّا، كحكايته عن الأنبياء والأولياء، ومنه قصّة ذي القرنين، وقصّة الخضر مع موسى عليه السلام، وقصة أصحاب الكهف، وأشباه ذلك.

فصل

ولاطّراد هذا الأصل اعتمده النُّظّار، فقد استدل جماعة من الأصوليين على أن الكفار مخاطبون بالفروع بقوله تعالى: ﴿قَالُوا۟ لَمْ نَكُ مِنَ ٱلْمُصَلِّينَ ﴿٤٣﴾ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ ٱلْمِسْكِينَ﴾ الآية (المدثر: ٤٣ – ٤٤)؛ إذْ لو كان قولهم باطلا لرُدّ عند حكايته. ورأيت منقولا عن سهل بن عبد الله أنه سُئل عن قول إبراهيم عليه السلام: ﴿رَبِّ أَرِنِى كَيْفَ تُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ (البقرة: ٢٦٠) ، فقيل له: أكان شاكًّا حين سأل ربه أن يريه آية؟ فقال: لا، وإنما كان طلب زيادة إيمان إلى إيمان، ألا تراه قال: ﴿أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ﴾ (البقرة: ٢٦٠)، فلو علم الله شكًّا منه لأظهر ذلك، فصحّ أن الطمأنينة كانت على معنى الزيادة في الإيمان، بخلاف ما حكى الله عن قوم من الأعراب في قوله: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا﴾

(الحجرات: ١٤)، فإن الله تعالى ردّ عليهم بقوله: ﴿قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَـٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَـٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ﴾ (الحجرات: ١٤).

وقال تعالى: ﴿وَدَاوُۥدَ وَسُلَيْمَـٰنَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِى ٱلْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ ٱلْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَـٰهِدِينَ ۝٧٨ فَفَهَّمْنَـٰهَا سُلَيْمَـٰنَ ۚ وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا ۚ﴾ (الأنبياء: ٧٨ – ٧٩)، فقوله: ﴿فَفَهَّمْنَـٰهَا سُلَيْمَـٰنَ﴾ (الأنبياء: ٧٨ – ٧٩) تقرير لإصابته عليه السلام في ذلك الحكم، وإيماء إلى خلاف ذلك في داود عليه السلام، لكن لما كان المجتهد معذورا مأجورا بعد بذله الوسع قال: ﴿وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا ۚ﴾ (الأنبياء: ٧٨ – ٧٩)، وهذا من البيان الخفيّ فيما نحن فيه. قال الحسن: والله لولا ما ذكر الله من أمر هذين الرجلين لرأيت أن القضاة قد هلكوا، فإنه أثنى على هذا بعلمه، وعذر هذا باجتهاده.

فصل

وللسّنة مدخل في هذا الأصل، فإن القاعدة المُحصَّلة أن النبي عليه الصلاة والسلام لا يسكت عمّا يسمعه أو يراه من الباطل حتى يغيّره أو يبيّنه، إلاّ إذا تقرر عندهم بطلانه فعند ذلك يمكن السكوت إحالة على ما تقدم من البيان فيه.

المسألة الرابعة

إذا ورد في القرآن الترغيب قارَنَهُ الترهيب في لواحقه أو سوابقه أو قرائنه، وبالعكس. وكذلك الترجيّة مع التخويف، وما يرجع إلى هذا المعنى مثله. ومنه ذكر أهل الجنة يقارنه ذكر أهل النار، وبالعكس؛ لأن في ذكر أهل الجنة بأعمالهم ترجيّة، وفي ذكر أهل النار بأعمالهم تخويفا، فهو راجع إلى الترجية والتخويف.

ويدلّ على هذه القاعدة عرضُ الآيات على النظر، فأنت ترى أن الله جعل الحمد فاتحة كتابه، وقد جاء في هذه السورة: ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ

﴿ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ﴾ (الفاتحة: ٦ – ٧). فجيء بذكر الفريقين. ثم بُدئت سورة البقرة بذكرهما أيضا، فقيل: ﴿ هُدًى لِّلۡمُتَّقِينَ ﴾ (البقرة: ٢)، ثم قال: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَآءٌ عَلَيۡهِمۡ ءَأَنذَرۡتَهُمۡ أَمۡ لَمۡ تُنذِرۡهُمۡ ﴾ (البقرة: ٦)، ثم ذُكِر بإثرهم المنافقون، وهو صنف من الكفار، فلما تمّ ذلك أعقب بالأمر بالتقوى، ثم بالتخويف بالنار، وبعده بالترجية، فقال: ﴿ فَإِن لَّمۡ تَفۡعَلُواْ وَلَن تَفۡعَلُواْ فَٱتَّقُواْ ٱلنَّارَ ٱلَّتِي وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلۡحِجَارَةُۖ أُعِدَّتۡ لِلۡكَٰفِرِينَ ٢٤ وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ﴾ الآية (البقرة: ٢٤ – ٢٥)، إلخ.

فصل

وقد يغلب أحد الطرفين بحسب المواطن ومقتضيات الأحوال، فيرد التخويف ويتّسع مجالُه، لكنه لا يخلو من الترجية؛ كما في سورة الأنعام، فإنها جاءت مقررة للخلق، ومُنكرة على من كفر بالله، واخترع من تلقاء نفسه ما لا سلطان له عليه، وصدّ عن سبيله، وأنكر ما لا يُنكر ولدَّ فيه وخاصم. وهذا المعنى يقتضي تأكيد التخويف وإطالة التأنيب والتعنيف، فكثرت مقدماته ولواحقه، ولم يخل مع ذلك من طرف الترجية، لأنهم بذلك مدعوون إلى الحقّ، وقد تقدم الدعاء، وإنما هو مزيد تكرار إعذارا وانذارا. ومواطن الاغترار يُطلب فيها التخويف أكثر من طلب الترجية، لأن درء المفاسد آكد.

وترد الترجية أيضا ويتّسع مجالها وذلك في مواطن القنوط ومظنّته، كما في قوله تعالى: ﴿ قُلۡ يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسۡرَفُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ لَا تَقۡنَطُواْ مِن رَّحۡمَةِ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغۡفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا ﴾ الآية (الزمر: 53)، فإن ناسا من أهل الشرك كانوا قد قتلوا وأكثروا، وزنوا وأكثروا، فأتوا محمدا صلى الله عليه وسلم فقالوا: إن الذي تقول وتدعوا إليه لَحَسَنٌ لو تخبرنا أَلَنَا لِمَا عملنا كفارة؟ فنزلت. فهذا موطن خوف يُخاف منه القنوط، فجيء فيه بالترجية غالبة.

ولمّا كان جانب الإخلال من العباد أغلب كان جانب التخويف أغلب، وذلك في مظانّه الخاصة لا على الإطلاق، فإنه إذا لم يكن هنالك مظنّة هذا ولا هذا أتى الأمر معتدلا، وقد مرّ لهذا المعنى بسط في كتاب المقاصد.

فإن قيل: هذا لا يطّرد فقد ينفرد أحد الأمرين فلا يؤتى معه بالآخر، فيأتي التخويف من غير ترجية، وبالعكس. ألا ترى قوله تعالى: ﴿وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ﴾ (الهمزة: ١) إلى آخرها، فإنها كلّها تخويف، وقوله: ﴿كَلَّآ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَيَطْغَىٰٓ ۝٦ أَن رَّءَاهُ ٱسْتَغْنَىٰٓ﴾ (العلق: ٦ – ٧) إلى آخر السورة، وقوله: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَٰبِ ٱلْفِيلِ﴾ (الفيل: ١) إلى آخر السورة. وفي الطرف الآخر قوله تعالى: ﴿وَٱلضُّحَىٰ ۝١ وَٱلَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ﴾ (الضحى: ١ – ٢) إلى آخرها، وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾ (الشرح: ١) إلى آخرها.

فالجواب: أن ما اعترض به غير صادّ عن سبيل ما تقدم، وعنه جوابان: إجمالي، وتفصيلي.

فالجواب الإجمايي أن يُقال: إن الأمر العام والقانون الشائع هو ما تقدّم، فلا تنقضه الأفراد الجزئية الأقلية، لأن الكلية إذا كانت أكثرية في الوضعيات انعقدت كلية واعتُمدت في الحكم بها وعليها، شأن الأمور العادية الجارية في الوجود. ولا شكّ أن ما اعترض به من ذلك قليل، يدلّ عليه الاستقراء، فليس بقادح فيما تأصّل.

وأما التفصيلي فإن قوله: ﴿وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ﴾ (الهمزة: ١) قضية عين في رجل مُعيّن من الكفار، بسبب أمرٍ معيّن من همزه النبيّ عليه الصلاة والسلام، وعيبه إياه، فهو إخبار عن جزائه على ذلك العمل القبيح، لا أنه أُجريَ مجرى التخويف، فليس مما نحن فيه. وهذا الوجهُ جارٍ في قوله: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَيَطْغَىٰٓ ۝٦ أَن رَّءَاهُ ٱسْتَغْنَىٰٓ﴾ (العلق: ٦ – ٧) وكذلك سورة والضحى. وقوله: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾ (الشرح: ١) غيرُ ما نحن فيه، بل هو أمرٌ من الله للنبيّ عليه الصلاة والسلام بالشكر لأجل ما أعطاه من المنح.

فصل

ومن هنا يُتصوّر للعباد أن يكونوا دائرين بين الخوف والرجاء، لأن حقيقة الإيمان دائرة بينهما. وقد دلّ على ذلك الكتاب العزيز على الخصوص، فقال: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ هُم مِّنْ خَشْيَةِ رَبِّهِم مُّشْفِقُونَ ﴿٥٧﴾ وَٱلَّذِينَ هُم بِـَٔايَٰتِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ ﴿٥٨﴾ وَٱلَّذِينَ هُم بِرَبِّهِمْ لَا يُشْرِكُونَ ﴿٥٩﴾ وَٱلَّذِينَ يُؤْتُونَ مَآ ءَاتَوا۟ وَّقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ رَٰجِعُونَ ﴾ (المؤمنون: ٥٧ – ٦٠). وقال: ﴿ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ ٱلْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُۥ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُۥٓ ﴾ (الإسراء: ٥٧).

وهذا على الجملة؛ فإن غلب عليه طرف الانحلال والمخالفة فجانب الخوف عليه أقرب، وإن غلب عليه طرف التشديد والاحتياط فجانب الرجاء إليه أقرب، وبهذا كان عليه الصلاة والسلام يؤدّب أصحابه. ولمّا غلب على قوم جانب الخوف قيل لهم: ﴿ يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ ﴾ الآية (الزمر: ٥٣)، وغلب على قوم جانب الإهمال في بعض الأمور فخُوِّفوا وعُوتِبُوا؛ كقوله: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَعَنَهُمُ ٱللَّهُ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ ﴾ الآية (الأحزاب: ٥٧). فإذا ثبت هذا من ترتيب القرآن ومعاني آياته فعلى المكلّف العمل على وفق ذلك التأديب.

المسألة الخامسة

تعريف القرآن بالأحكام الشرعية أكثرُه كليّ لا جزئيّ،[1] وحيث جاء جزئيا فمأخذه على الكلية إما بالاعتبار، أو بمعنى الأصل، إلا ما خصّه الدليل، مثل خصائص النبي صلى الله عليه وسلم.

ويدلّ على هذا المعنى، بعد الاستقراء المعتبر، أنه مُحتَاج إلى كثير من البيان، فإن السّنة على كثرتها وكثرة مسائلها إنّما هي بيان للكتاب، كما سيأتي

[1] معنى الكلية هنا أنه لا يختص بشخص دون آخر، ولا بحال دون آخر، ولا زمان دون آخر، وأيضا ليس مفصلا مستوعبا لشروط وأركان وموانع ما يطلب أو ما ينهى عنه. (عبد الله دراز)

شرحه إن شاء الله تعالى. وقد قال الله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (النحل: ٤٤).

وإذا كان كذلك، فالقرآن على اختصاره جامعٌ، ولا يكون جامعا إلا والمجموع فيه أمور كليات، لأن الشريعة تمت بتمام نزوله، لقوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ (المائدة: ٣)، وأنت تعلم أن الصلاة والزكاة والجهاد وأشباه ذلك لم يتبيّن جميعُ أحكامِها في القرآن، إنما بيّنتها السّنة، وكذلك العاديات من الأنكحة والعقود والقصاص والحدود وغيرها.

وأيضا فإذا نظرنا إلى رجوع الشريعة إلى كلياتها المعنوية وجدناها قد تضمنها القرآن على الكمال، وهي الضروريات والحاجيات والتحسينيات ومكمِّل كل واحد منها. وهذا كله ظاهر أيضا، فالخارج من الأدلة عن الكتاب هو السّنة والإجماع والقياس، وجميع ذلك إنما نشأ عن القرآن. وقد عدّ الناس قوله تعالى: ﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾ (النساء: ١٠٥) متضمنا للقياس، وقوله: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ (الحشر: ٧) متضمنا للسّنة، وقوله: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ ۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا﴾ (النساء: ١١٥) متضمنا للإجماع. وهذا أهمّ ما يكون. وفي الصحيح عن ابن مسعود قال: "لَعَنَ اللَّهُ الْوَاشِمَاتِ وَالْمُوتَشِمَاتِ، وَالْمُتَنَمِّصَاتِ، وَالْمُتَفَلِّجَاتِ لِلْحُسْنِ، الْمُغَيِّرَاتِ خَلْقَ اللَّهِ. فَبَلَغَ ذَلِكَ امْرَأَةً مِنْ بَنِي أَسَدٍ يُقَالُ لَهَا أُمُّ يَعْقُوبَ فَجَاءَتْ فَقَالَتْ: إِنَّهُ بَلَغَنِي عَنْكَ أَنَّكَ لَعَنْتَ كَيْتَ وَكَيْتَ! فَقَالَ: وَمَا لِي لا أَلْعَنُ مَنْ لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَمَنْ هُوَ فِي كِتَابِ اللَّهِ؟ فَقَالَتْ: لَقَدْ قَرَأْتُ مَا بَيْنَ اللَّوْحَيْنِ فَمَا وَجَدْتُ فِيهِ مَا تَقُولُ! قَالَ: لَئِنْ كُنْتِ قَرَأْتِيهِ لَقَدْ وَجَدْتِيهِ، أَمَا قَرَأْتِ: "وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا"؟ قَالَتْ: بَلَى، قَالَ: فَإِنَّهُ قَدْ نَهَى عَنْهُ.[1]

[1] **صحيح البخاري**، كتاب: تفسير القرآن، باب: "وما آتاكم الرسول فخذوه".

فصل

فعلى هذا لا ينبغي في الاستنباط من القرآن الاقتصار عليه دون النظر في شرحه وبيانه، وهو السّنة؛ لأنه إذا كان كليا وفيه أمور كلية كما في شأن الصلاة والزكاة والحج والصوم ونحوها فلا محيص عن النظر في بيانه، وبعد ذلك ينظر في تفسير السلف الصالح له إن أعوزته السنة، فإنهم أعرف به من غيرهم، وإلا فمُطْلَق الفهم العربي لمن حصله يكفي فيما أعوز من ذلك. والله أعلم.

المسألة السادسة

القرآن فيه بيان كلّ شيء، بمعنى البيان الكلي للأحكام الشرعية وأصولها، فالعالم به على التحقيق عالمٌ بجملة الشريعة، ولا ينقصه منها شيء. والدليل على ذلك أمور:

1. النصوص القرآنيه، مثل قوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ الآية (المائدة: ٣)، وقوله: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ (النحل: ٨٩)، وقوله: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ (الأنعام: ٣٨).

2. ما جاء من الأحاديث والآثار المؤذنة بذلك، كقوله عليه الصلاة والسلام: "إن هذا القرآن حبل الله، والنور المبين، والشفاء النافع، عصمة لمن تمسّك به، ونجاة لمن تبعه، لا يزيغ فيستعتب، ولا يعوج فيقوم، ولا تنقضي عجائبه، ولا يخلق من كثرة الرد."[1]

3. التجربة، وهو أنه لا أحد من العلماء لجأ إلى القرآن في مسألة إلا وجد لها فيه أصلا، وحتى الظاهرية الذين ينكرون القياس لم يثبت عنهم أنهم عجزوا عن الدليل في مسألة من المسائل، وقال ابن حزم الظاهري: كل أبواب الفقه ليس منها باب إلا وله أصل فى الكتاب والسنة نعلمه

[1] **المستدرك على الصحيحين**، كتاب: فضائل القرآن، فصل: أخبار في فضائل القرآن جملة.

والحمد لله، حاش القراض فما وجدنا له أصلا فيهما ألبتة، إلى آخر ما قال. وأنت تعلم أن القراض نوع من أنواع الإجارة، وأصل الإجارة في القرآن ثابت، وبيّن ذلك إقراره عليه الصلاة والسلام وعمل الصحابة به.

وعلى هذا، لا بد في كل مسألة يراد تحصيل علمها على أكمل الوجوه أن يُلتَفت إلى أصلها في القرآن، فإن وُجدت منصوصا على عينها، أو ذكر نوعها أو جنسها فذاك، وإلا فمراتب النظر فيها متعددة، لعلها تُذكر بعد في موضعها إن شاء الله تعالى. وقد تقدم ـ في القسم الأول من كتاب الأدلة قبل هذا ـ أن كل دليل شرعي فإما مقطوع به، أو راجع إلى مقطوع به، وأعلى مراجع المقطوع به القرآن الكريم، فهو أول مرجوع إليه. أما إذا لم يرد من المسألة إلاّ العمل خاصة فيكفي الرجوع فيها إلى السنة المنقولة بالآحاد، كما يكفي الرجوع فيها إلى قول المجتهد، وهو أضعف. وإنما يرجع فيها إلى أصلها في الكتاب لافتقاره إلى ذلك في جعلها أصلا يرجع إليه، أو دينا يدان الله به، فلا يكتفي بمجرد تلقيها من أخبار الآحاد كما تقدم.

المسألة السابعة

العلوم المضافة إلى القرآن تنقسم على أقسام:

1. قسم هو كالأداة لفهمه واستخراج ما فيه من الفوائد، والمعين على معرفة مراد الله تعالى منه، كعلوم اللغة العربية التي لا بد منها، وعلم القراءات، والناسخ والمنسوخ، وقواعد أصول الفقه، وما أشبه ذلك. فهذا لا نظر فيه هنا.

ولكن قد يُدّعى فيما ليس بوسيلة أنه وسيلة إلى فهم القرآن، وأنه مطلوب كطلب ما هو وسيلة بالحقيقة؛ فإن علم العربية، أو علم الناسخ والمنسوخ، وعلم أسباب النزول، وعلم المكي والمدني، وعلم القراءات، وعلم أصول الفقه، معلوم عند جميع العلماء أنها مُعينة على فهم القرآن، وأما غير ذلك فقد يعدّه بعض الناس وسيلة أيضا ولا يكون كذلك، كما

تقدم في حكاية الرازي في جعل علم الفلك وسيلة إلى فهم قوله تعالى: ﴿ أَفَلَمْ يَنظُرُوٓاْ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَٰهَا وَزَيَّنَّٰهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ ﴾ (ق: ٦)، وزعم ابن رشد الفيلسوف في كتابه الذي سماه بـ"**فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**" أن علوم الفلسفة مطلوبة، إذْ لا يُفهم المقصود من الشريعة على الحقيقة إلا بها، ولو قال قائل إن الأمر بالضدّ مما قال لما بَعُدَ في المعارضة. وشاهد ما بين الخصمين شأن السلف الصالح في تلك العلوم: هل كانوا آخذين فيها أم كانوا تاركين لها أو غافلين عنها؟ مع القطع بتحققهم بفهم القرآن. فلينظر امرؤ أين يضع قدمه! وثَمّ أنواع أُخَر يعرفها من مارس هذه الأمور، ولا ينبئك مثل خبير، فأبو حامد الغزالي ممن قتل هذه الأمور خبرة، وصرح فيها بالبيان الشافي في مواضع من كتبه.

2. قسم هو مأخوذ من جملته من حيث هو كلام الله تعالى، لا من حيث هو خطاب بأمر أو نهي أو غيرها، وذلك ما فيه من دلالة النبوة، وهو كونه معجزة لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فإن هذا المعنى ليس مأخوذا من تفاصيل القرآن كما تؤخذ منه الأحكام الشرعية، إذْ لم تنص آياته وسوره على ذلك مثل نصّها على الأحكام بالأمر والنهي وغيرهما، وإنما فيه التنبيه على التعجيز أن يأتوا بسورة مثله، وذلك لا يختص به شيء من القرآن دون شيء، ولا سورة دون سورة، ولا نمط منه دون آخر، بل ماهيته هي المعجزة له، وفيها عجز الفصحاء اللّسن، والخصماء اللّدّ عن الإتيان بما يماثله أو يدانيه. فهذا القسم أيضا لا نظر فيه هنا، وموضعه كتب علم الكلام.

3. قسم هو مأخوذ من عادة الله تعالى في إنزاله، وخطاب الخلق به، ومعاملته لهم بالرفق والحسنى، من جعله عربيا يدخل تحت نيل أفهامهم مع أنه المنزّه القديم، وكونه تنزّل لهم بالتقريب والملاطفة والتعليم في نفس المعاملة به، قبل النظر إلى ما حواه من المعارف والخيرات.

وهذا نظر خارج عمّا تضمنه القرآن من العلوم، ويتبيّن صحّة الأصل المذكور في كتاب الاجتهاد، وهو أصلُ التّخلّق بصفات الله والاقتداء بأفعاله. ويشتمل على أنواع من القواعد الأصلية، والفوائد الفرعية، والمحاسن الأدبية، فلنذكر منها أمثلة يستعان بها في فهم المراد:

فمن ذلك عدم المؤاخذة قبل الإنذار، ودلّ على ذلك إخباره تعالى عن نفسه بقوله: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (الإسراء: ١٥)، فجرت عادته في خلقه أنه لا يؤاخذ بالمخالفة إلا بعد إرسال الرسل، فإذا قامت الحجة عليهم ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ (الكهف: ٢٩)، ولكل جزاء مثله.

ومنها الإبلاغ في إقامة الحجة على ما خاطب به الخلق، فإنه تعالى أنزل القرآن برهانا في نفسه على صحة ما فيه، وزاد على يدي رسوله عليه الصلاة والسلام من المعجزات ما في بعضه الكفاية.

ومنها ترك الأخذ من أوّل مرّة بالذنب، والحلم عن تعجيل المعاندين بالعذاب، مع تماديهم على الإباية والجحود بعد وضوح البرهان، وإن استعجلوا به.

ومنها تحسين العبارة بالكناية ونحوها في المواطن التي يحتاج فيها إلى ذكر ما يستحيى من ذكره في عادتنا، كقوله تعالى: ﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ (النساء: ٤٣، المائدة: ٦)، ﴿كَانَا يَأْكُلَانِ ٱلطَّعَامَ﴾ (المائدة: ٧٥). حتى إذا وضح السبيل في مقطع الحق، وحضر وقت التصريح بما ينبغي التصريح فيه، فلا بد منه، وإليه الإشارة بقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْيِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾ (البقرة: ٢٦)، ﴿وَٱللَّهُ لَا يَسْتَحْيِۦ مِنَ ٱلْحَقِّ﴾ (الأحزاب: ٥٣).

ومنها التأنّي في الأمور، والجري على مجرى التثبّت والأخذ بالاحتياط، وهو المعهود في حقنا، فلقد أنزل القرآن على رسول الله صلى الله عليه وسلم نجوما في عشرين سنة، حتى قال الكفار: ﴿لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلْقُرْءَانُ جُمْلَةً وَٰحِدَةً﴾ (الفرقان: ٣٢) فقال الله: ﴿كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَٰهُ تَرْتِيلًا﴾ (الفرقان: ٣٢)، وقال: ﴿وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَٰهُ تَنزِيلًا﴾ (الإسراء: ١٠٦). وفي هذه المدة كان الإنذار يترادف، والصراط يستوي بالنسبة إلى

كل وجهة وإلى كل محتاج إليه، وحين أبى من أبى الدخول في الإسلام بعد عشر سنين أو أكثر بُدِئوا بالتغليظ بالدعاء، فشرع الجهاد لكن على تدريج أيضا، حكمةً بالغةً، وترتيبا يقتضيه العدل والإحسان، حتى إذا كمل الدين، ودخل الناس فيه أفواجا، ولم يبق لقائل ما يقول، قبض الله نبيّه إليه وقد بانت الحجة، ووضحت المحجة، واشتد أسّ الدين، وقوي عضده بأنصار الله. فلله الحمد كثيرا على ذلك.

ومنها كيفية تأدّب العباد إذا قصدوا باب ربّ الأرباب بالتضرّع والدعاء، فقد بيّن مساق القرآن آدابا استُقرِئَت منه، وإن لم ينصّ عليها بالعبارة، فقد أغنت إشارة التقرير عن التصريح بالتعبير. فأنت ترى أن نداء الله للعباد لم يأت في القرآن في الغالب إلا بـ"يا" المشيرة إلى بعد المنادي، لأن صاحب النداء مُنزَّه عن مداناة العباد، موصوف بالتعالي عنهم والاستغناء. فإذا قرّر نداء العباد للربّ أتى بأمور تستدعي قرب الإجابة، منها إسقاط حرف النداء المشير إلى قرب المنادَى، وأنه حاضر مع المنادي غير غافل عنه، فدلّ على استشعار الراغب هذا المعنى، إذْ لم يأت في الغالب إلا "ربنا" كقوله: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ﴾ (البقرة: ٢٨٦)، ﴿رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّآ﴾ (البقرة: ١٢٧)، ﴿رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي﴾ (آل عمران: ٣٥). ومنها كثرة مجيء النداء باسم "الرب" المقتضي للقيام بأمور العباد وإصلاحها، فكان العبد متعلّقا بمن شأنُه التربية والرفق والإحسان، قائلا يا من هو المصلح لشئوننا على الإطلاق أتمّ لنا ذلك بكذا، وهو مقتضى ما يدعو به، وإنما أتى "اللّهم" في مواضع قليلة، ولمعان اقتضتها الأحوال.

ومنها تقديم الوسيلة بين يدي الطلب، كقوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝٥ ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ (الفاتحة: ٥ — ٦)، ﴿رَبَّنَآ ءَامَنَّا بِمَآ أَنزَلْتَ وَٱتَّبَعْنَا ٱلرَّسُولَ فَٱكْتُبْنَا مَعَ ٱلشَّٰهِدِينَ﴾ (آل عمران: ٥٣)، ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ ۝١٩١﴾ (آل عمران: ١٩١)، إلى غير ذلك من الآداب التي تؤخذ من مجرد التقرير.

ومن ذلك أشياء ذُكِرت في كتاب الاجتهاد في الاقتداء بالأفعال،

والتخلّق بالصفات، تُضاف إلى ما هنا. وقد تقدم أيضا منه جملة في كتاب المقاصد.

والحاصل أن القرآن احتوى من هذا النوع من الفوائد والمحاسن التي تقتضيها القواعد الشرعية على كثير، يشهد بها شاهد الاعتبار، ويصحّحها نصوص الآيات والأخبار.

4. قسم هو المقصود الأول بالذكر في هذه المسألة، وهو الذي نبّه عليه العلماء، وعرفوه مأخوذا من نصوص الكتاب منطوقِها ومفهومِها، على حسب ما أداه اللسان العربي فيه. وذلك أنه محتوٍ من العلوم على ثلاثة أجناس، هي المقصود الأول:

أحدها: معرفة المتوجَّه إليه، وهو الله المعبود سبحانه، ويدخل تحته علم الذات والصفات والأفعال، ويتعلّق بالنظر في الصفات أو في الأفعال النظر في النبوات؛ لأنها الوسائط بين المعبود والعباد، والنظر في كل أصل ثبت للدين علميّا كان أو عمليّا، ويتكمّل بتقرير البراهين والمحاجّة لمن جادل خصمًا من المبطلين.

الثاني: معرفة كيفية التوجُّه إلى الله تعالى، ويشتمل على التعريف بأنواع التّعبّدات، من العبادات والعادات والمعاملات، وما يتبع كلّ واحد منها من المُكمِّلات، وهي أنواع فروض الكفايات. وجامعها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والنظر فيمن يقوم به.

الثالث: معرفة مآل العبد ليخاف الله به ويرجوه، ويدخل في ضمنه النظر في ثلاثة مواطن: الموت وما يليه، ويوم القيامة وما يحويه، والمنزل الذي يستقر فيه. ومُكمِّل هذا الجنس الترغيب والترهيب، ومنه الإخبار عن الناجين والهالكين وأحوالهم، وما أداهم إليه حاصل أعمالهم.

وهذه الأجناس الثلاثة داخلة تحت جنس واحد هو المقصود، عبّر عنه قوله تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ (الذاريات: ٥٦). فالعبادة هي المطلوب الأول، غير أنه لا يمكن إلا بمعرفة المعبود؛ إذْ المجهول لا يُتوجَّه إليه، ولا يُقصَد بعبادة، ولا بغيرها. فإذا عُرِفَ. ومن جملة المعرفة به

أنه آمرٌ وناهٍ وطالبٌ للعباد بقيامهم بحقِّه. توجَّه الطلبُ، إلا أنه لا يتأتّى دون معرفة كيفية التّعبّد، فجيء بالجنس الثاني. ولـمّا كانت النفوس من شأنها طلب النتائج والمـآلات، وكان مآل الأعمال عائدا على العاملين بحسب ما كان منهم من طاعة أو معصية، وانجرّ مع ذلك التبشير والإنذار في ذكرها، أتى بالجنس الثالث موضّحا لهذا الطرف، وأن الدنيا ليست بدار إقامة، وإنما الإقامة في الدار الآخرة.

المسألة الثامنة

من الناس من زعم أن للقرآن ظاهرا وباطنا، وربما نقلوا في ذلك بعض الأحاديث والآثار، فعن الحسن مما أرسله عن النبيّ صلى الله عليه وسلم أنه قال: ما أنزل الله آية إلا ولها ظهر وبطن. بمعنى ظاهر وباطن. وكل حرف حدّ وكل حد مطلع.[1] وفُسِّر بأن الظهر والظاهر هو ظاهر التلاوة، والباطن هو الفهم عن الله لمراده، لأن الله تعالى قال: ﴿فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلۡقَوۡمِ لَا يَكَادُونَ يَفۡقَهُونَ حَدِيثٗا﴾ (النساء: ٧٨)، والمعنى لا يفهمون عن الله مرادَه من الخطاب، ولم يُرد أنهم لا يفهمون نفس الكلام، كيف وهو منزّل بلسانهم! ولكن لم يحظوا بفهم مراد الله من الكلام. وقال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلۡقُرۡءَانَۚ وَلَوۡ كَانَ مِنۡ عِندِ غَيۡرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخۡتِلَٰفٗا كَثِيرٗا﴾ (النساء: ٨٢). فظاهر المعنى شيءٌ، وهم

[1] ورد في **مصنف عبد الرزاق** موقوفا على الحسن البصري، وذكر في نهايته أنه حدّث به معمرا فقال: امحه ولا تحدث به أحدا. وجاء في **صحيح ابن حبان** عن ابن مسعود مرفوعا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بلفظ: "أنزل القرآن على سبعة أحرف، لكل آية منها ظهر وبطن". (**صحيح ابن حبان،** ج1، ص276) وقال عنه شعيب الأرناؤوط: إسناده حسن. وأورده ابن عبد البر في **التمهيد** عن ابن مسعود مرفوعا بلفظ: "أنزل القرآن على سبعة أحرف، لكل آية منها ظهر وبطن، ولكل حد ومطلع" **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد،** تحقيق أسامة بن إبراهيم (القاهرة: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، 1420هـ/1999م) ج6، ص18. وذكر المحقّق في هامش الصفحة أن في سنده مغيرة (ابن مقسم الضبي) وهو مدلس، فيكون الحديث ضعيفا من هذا الطريق. والخلاصة أن هذا الحديث ورد بألفاظ مختلفة من طرق متعددة بعضها ضعيف، وبعضها حسن أو صحيح.

عارفون به لأنهم عرب، والمراد شيءٌ آخر، وهو الذي لا شك فيه أنه من عند الله، وإذا حصل التدبّر لم يوجد في القرآن اختلاف ألبتة، فهذا الوجه الذي من جهته يُفهَم الاتفاق وينزاح الاختلاف هو الباطن المُشار إليه.

قال بعضهم: الكلام في القرآن على ضربين؛ أحدهما: يكون برواية فليس يُعتبر فيها إلا النقل، والآخر: يقع بفهم، فليس يكون إلا بلسان من الحق، إظهارُ حكمةٍ على لسان العبد.

وحاصل هذا الكلام أن المراد بالظاهر هو المفهوم العربي، والباطن هو مراد الله تعالى من كلامه وخطابه. فإن كان مُراد من أطلق هذه العبارة ما فُسِّر فصحيح ولا نزاع فيه، وإن أرادوا غير ذلك فهو إثبات أمر زائد على ما كان معلوما عند الصحابة ومن بعدهم، فلا بد من دليل قطعي يثبت هذه الدعوى؛ لأنها أصل يُحكم به على تفسير الكتاب فلا يكون ظنيا، وما استُدِلّ به إنما غايته إذا صحّ سندُهُ أن يكون ضمن المراسيل.

وإذا تقرر هذا فلنرجع إلى بيان الظاهر والباطن على التفسير الذي ذكرنا، وله أمثلة تبيِّن معناه بإطلاق. فعن ابن عباس قال: كَانَ عُمَرُ يَسْأَلُنِي مَعَ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ لَهُ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ: أَتَسْأَلُهُ وَلَنَا بَنُونَ مِثْلُهُ! فَقَالَ لَهُ عُمَرُ: إِنَّهُ مِنْ حَيْثُ تَعْلَمُ، فَسَأَلَهُ عَنْ هَذِهِ الآيَةِ: ﴿إِذَا جَآءَ نَصۡرُ ٱللَّهِ وَٱلۡفَتۡحُ﴾ (النصر: ١) فَقُلْتُ: إِنَّمَا هُوَ أَجَلُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَعْلَمَهُ إِيَّاهُ، وَقَرَأَ السُّورَةَ إِلَى آخِرِهَا، فَقَالَ لَهُ عُمَرُ: وَاللَّهِ مَا أَعْلَمُ مِنْهَا إِلاّ مَا تَعْلَمُ.[1] فظاهر هذه السورة أن الله أمر نبيّه أن يسبّح بحمد ربه ويستغفره إذا نصره الله وفتح عليه، وباطنها أن الله نعى إليه نفسه. ولـمّا نزل قوله تعالى: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ﴾ الآية (المائدة: ٣) فرح الصحابة، وبكى عمر وقال: ما بعد الكمال إلا النقصان، مستشعرا نعيَه عليه الصلاة والسلام، فما عاش بعدها إلا أحدا وثمانين يوما.

---

[1] قال أبو عيسى: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ. **سنن الترمذي:** كتاب: تفسير القرآن عن رسول الله، باب: ومن سورة النصر.

فصل

فكل ما كان من المعاني العربية التي لا ينبني فهم القرآن إلا عليها فهو داخل تحت الظاهر. فالمسائل البيانية والمنازع البلاغية لا معدل بها عن ظاهر القرآن. فإذا فهم الفرق بين ضيق في قوله تعالى: ﴿يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ (الأنعام: ١٢٥)، وبين ضائق في قوله: ﴿وَضَآئِقُۢ بِهِۦ صَدْرُكَ﴾ (هود: ١٢)، والفرق بين النداء بـ"يا أيها الذين آمنوا" أو "يا أيها الذين كفروا"، وما أشبه ذلك من الأمور المعتبرة عند متأخري أهل البيان. فإذا حصل فهم ذلك كلّه على ترتيبه في اللسان العربي، فقد حصل فهم ظاهر القرآن.

وكل ما كان من المعاني التي تقتضي تحقيق المخاطَب بوصف العبودية، والإقرار لله بالربوبية، فذلك هو الباطن المراد، والمقصود الذي أنزل القرآن لأجله.

ويتبين ذلك بالشواهد المذكورة آنفا، ومن ذلك أنه لما نزل ﴿مَّن ذَا ٱلَّذِى يُقْرِضُ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَٰعِفَهُۥ لَهُۥٓ أَضْعَافًا كَثِيرَةً﴾ (البقرة: ٢٤٥) قال أبو الدحداح: إن الله كريم استقرض منا ما أعطانا. وانظر في مقابله اليهود حين قالت: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَآءُ﴾ (آل عمران: ١٨١)، فَفَهْمُ أبي الدحداح هو الفقه، وهو الباطن المراد، وفهم اليهود لم يزد على مجرد القول العربي الظاهر، ثم حمل استقراض الرب الغني على استقراض العبد الفقير، عافانا الله من ذلك.

وتجري هنا مسائل الحيل أمثلة لهذا المعنى، لأن من فهم باطن ما خوطب به لم يحتل على أحكام الله حتى ينال منها بالتبديل والتغيير، ومن وقف مع مجرد الظاهر غير ملتفت إلى المعنى المقصود اقتحم هذه المتاهات البعيدة.

وكذلك تجري مسائل المبتدعة أمثلة أيضا، وهم الذين يتّبعون ما تشابه من الكتاب ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، كما قال الخوارج لعلي: إنه حكّم الخلق في دين الله، والله يقول: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ (الأنعام: ٥٧، يوسف: ٤٠، ٦٧)، وقالوا: إنه محا نفسه من إمارة المؤمنين فهو إذا أمير

الكافرين. ولو نظروا أن الله تعالى قد حكّم الخلق في دينه في قوله: ﴿يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ (المائدة: ٩٥)، وقوله: ﴿فَٱبْعَثُواْ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَآ﴾ (النساء: ٣٥) لعلموا أن قوله: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ (الأنعام: ٥٧، يوسف: ٤٠، ٦٧)، غير مناف لما فعله عليّ، وأنه من جملة حُكم الله، فإن تحكيم الرجال يرجع به الحكم لله وحده، فكذلك ما كان مثله ممّا فعله عليّ. ولو نظروا إلى أن محو الاسم من أمرٍ لا يقتضي إثباته لضدّه لما قالوا إنه أمير الكافرين.

وعلى الجملة فكل من زاغ ومال عن الصراط المستقيم فبمقدار ما فاته من باطن القرآن فهمًا وعلمًا، وكلّ من أصاب الحقّ وصادف الصواب فعلى مقدار ما حصل له من فهم باطنه.

المسألة التاسعة

كون الظاهر هو المفهوم العربيّ مجرّدا لا إشكال فيه، لأن الموالف والمخالف اتفقوا على أنه مُنزّل بلسان عربي مبين.

وإذا ثبت هذا فقد كانوا فهموا معنى ألفاظه من حيث هو عربيّ فقط، وإن لم يتفقوا على فهم المراد منه، فلا يشترط في ظاهره زيادة على الجريان على اللسان العربي. فإذًا كل معنى مستنبط من القرآن غير جارٍ على اللسان العربي فليس من علوم القرآن في شيء، لا ممّا يستفاد منه، ولا ممّا يستفاد به. ومن ادّعى فيه ذلك فهو في دعواه مبطل. وقد مرّ في كتاب المقاصد بيان هذا المعنى. والحمد لله.

ومن أمثلة هذا من ادعى أنه يجوز للرجل المسلم نكاح تسع نسوة حرائر، مستدلاً على ذلك بقوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ (النساء: ٣)، ولا يقول مثل هذا من فهم وضع العرب في مثنى وثلاث ورباع. ومثله من يرى شحم الخنزير وجلده حلالا، لأن الله قال: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ﴾ (المائدة: ٣)، فلم يحرّم شيئا غير لحمه. ولفظ اللحم يتناول الشحم وغيره بخلاف العكس.

وكون الباطن هو المراد من الخطاب قد ظهر أيضا مما تقدّم في المسألة قبلها، ولكن يُشترط فيه شرطان:

أحدهما: أن يصحّ على مقتضى الظاهر المقرَّر في لسان العرب، ويجري على المقاصد العربية. وهذا ظاهر من قاعدة كون القرآن عربيّا، فإنه لو كان له فهمٌ لا يقتضيه كلام العرب لم يُوصف بكونه عربيا بإطلاق.

والثاني: أن يكون له شاهد نصًّا أو ظاهرا في محل آخر يشهد لصحته من غير معارض. وذلك لأنه إن لم يكن له شاهد في محلّ آخر، أو كان له مُعارِض، صار من جملة الدعاوي التي تُدَّعى على القرآن، والدعوى المجردة غير مقبولة باتفاق العلماء.

وبهذين الشرطين يتبيّن صحّة ما تقدّم من بيان المراد بالباطن، لأنهما متوفران فيه، بخلاف ما فسّر به الباطنيّة، فإنه ليس من علم الباطن، كما أنه ليس من علم الظاهر.

المسألة العاشرة

الاعتبارات القرآنية الواردة على القلوب، الظاهرة للبصائر، إذا صحّت على كمال شروطها فهي على ضربين؛ أحدهما: ما يكون أصل انفجاره من القرآن، ويتبعه سائر الموجودات، فإن الاعتبار الصحيح في الجملة هو الذي يخرق نور البصيرة فيه حُجُب الأكوان من غير توقّف، فإن توقّف فهو غير صحيح أو غير كامل حسبما بينه أهل التحقيق بالسلوك. والثاني: ما يكون أصل انفجاره من الموجودات جزئيها أو كليها، ويتبعه الاعتبار في القرآن.

فإن كان الأول فذلك الاعتبار صحيح، وهو مُعتبَر في فهم باطن القرآن من غير إشكال، لأن فهم القرآن إنما يردُ على القلوب على وفق ما نزل له القرآن، وهو الهداية التامة على ما يليق بكل واحد من المكلّفين، وبحسب التكاليف وأحوالها، لا بإطلاق. وإذا كانت كذلك فالمشي على طريقها مشيٌ على الصراط المستقيم. ولأن الاعتبار القرآني قلّما يجده إلا من كان من أهله

عملا به على تقليد أو اجتهاد، فلا يخرجون عند الاعتبار فيه عن حدوده، كما لم يخرجوا في العمل به والتخلّق بأخلاقه عن حدوده، بل تنفتح لهم أبواب الفهم فيه على توازي أحكامه. ويلزم من ذلك أن يكون مُعتدًّا به لجريانه على مجاريه. والشاهد على ذلك ما نقل من فهم السلف الصالح فيه، فإنه كلّه جارٍ على ما تقضي به العربية، وما تدلّ عليه الأدلة الشرعية حسبما تبيّن قبل.

وإن كان الثاني فالتوقّف عن اعتباره في فهم باطن القرآن لازم، وأخذه على إطلاقه فيه مُمتَنِع، لأنه بخلاف الأول، فلا يصحّ إطلاق القول باعتباره في فهم القرآن.

المسألة الحادية عشرة

المدني من السور ينبغي أن يكون مُنزَّلا في الفهم على المكي، وكذلك المكي بعضُه مع بعض، والمدنيّ بعضُه مع بعض، على حسب ترتيبه في التنزيل، وإلا لم يصح.

والدليل على ذلك أن معنى الخطاب المدني في الغالب مبنيّ على المكي، كما أن المتأخر من كلّ واحد منهما مبنيّ على متقدمه. دلّ على ذلك الاستقراء. وذلك إنما يكون بيان مُجمَل، أو تخصيص عموم، أو تقييد مطلق، أو تفصيل ما لم يُفصَّل، أو تكميل ما لم يظهر تكميله.

وأول شاهد على هذا أصل الشريعة،[1] فإنها جاءت متمّمة لمكارم الأخلاق، ومصلحة لما أُفسِد قبلُ من ملة إبراهيم عليه السلام. ويليه تنزيل سورة الأنعام، فإنها نزلت مبيّنة لقواعد العقائد وأصول الدين، وقد خرّج العلماء منها قواعد التوحيد التي صنّف فيها المتكلّمون، من أول إثبات واجب الوجود إلى إثبات الإمامة. هذا ما قالوا. وإذا نظرت في هذه السورة بالنظر الكلي الذي أثبته هذا الكتاب، تبيّن لك به من قرب بيانُ

[1] أي أن الشريعة جاءت مبنيّة على ما سبقها من شريعة إبراهيم، مصححة لما غيروه منها، ومكملة لها. (عبد الله دراز)

القواعد الشرعية الكلية، التي إذا انخرم منها كلّيٌّ واحد انخرم نظام الشريعة، أو نقص منها أصل كليّ.

ثم لمّا هاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى المدينة كان من أول ما نزل عليه سورة البقرة، وهي التي قرّرت قواعد التقوى المبنيّة على قواعد سورة الأنعام؛ فإنها بيّنت من أقسام أفعال المكلَّفين ما كان مجملا منها، وإن تبيّن في غيرها تفاصيل لها، كالعبادات التي هي قواعد الإسلام، والعادات من أصل المأكول والمشروب وغيرهما، والمعاملات من البيوع والأنكحة وما دار بها، والجنايات من أحكام الدماء وما يليها. وأيضا فإن حفظ الدين فيها، وحفظ النفس والعقل والنسل والمال مُضمَّنٌ فيها، وما خرج عن المقرّر فيها فبحكم التكميل. فغيرها من السور المدنية المتأخرة عنها مبنيّ عليها، كما كان غير الأنعام من المكيّ المتأخر عنها مبنيًّا عليها. وإذا تنزّلت إلى سائر السور بعضها مع بعض في الترتيب وجدتها كذلك، حذو القذة بالقذة، فلا يغيبنّ عن الناظر في الكتاب هذا المعنى، فإنه من أسرار علوم التفسير، وعلى حسب المعرفة به تحصل له المعرفة بكلام ربه سبحانه.

فصل

وللسّنة هنا مدخل، لأنها مبيِّنة للكتاب، فلا تقع في التفسير إلا على وفقه. وبحسب المعرفة بالتقديم والتأخير يحصل بيان الناسخ من المنسوخ في الحديث، كما يتبيّن ذلك في القرآن أيضا. ويقع في الأحاديث أشياء تقررت قبل تقرير كثير من المشروعات، فيأتي فيها إطلاقات أو عمومات ربما أوهمت، ففُهِمَ منها ما يُفهَم منها لو وردت بعد تقرير تلك المشروعات، كحديث: "مَا مِنْ عَبْدٍ قَالَ لا إِلَهَ إلاَّ اللَّهُ ثُمَّ مَاتَ عَلَى ذَلِكَ إلاّ دَخَلَ الْجَنَّةَ"،[1] أو حديث: "مَا مِنْ أَحَدٍ يَشْهَدُ أَنْ لا إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ وَأَنَّ

---

[1] **صحيح البخاري**، كتاب:اللباس، باب الثياب البيض.

مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ صِدْقًا مِنْ قَلْبِهِ إِلاَّ حَرَّمَهُ اللَّهُ عَلَى النَّارِ".[1] وفي المعنى أحاديث كثيرة وقع من أجلها الخلاف بين الأمة فيمن عصى الله من أهل الشهادتين، فذهبت المرجئة إلى القول بمقتضى هذه الظواهر على الإطلاق، وكان ما عارضها مؤوَّلا عند هؤلاء. وذهب أهل السنة والجماعة إلى خلاف ما قالوه حسبما هو مذكور في كتبهم، وتأولوا هذه الظواهر.

ومن جملة ذلك أن طائفة من السلف قالوا إن هذه الأحاديث منزّلة على الحالة الأولى للمسلمين، وذلك قبل أن تنزل الفرائض والأمر والنهي. ومعلوم أن من مات في ذلك الوقت ولم يصلّ أو لم يَصُم مثلا وفعَلَ ما هو محرّم في الشرع لا حرج عليه؛ لأنه لم يُكلّف بشيء من ذلك بعدُ، فلم يضيّع من أمر إسلامه شيئا، كما أن من مات والخمر في جوفه قبل أن تُحَرَّم فلا حرج عليه، وكذلك من مات قبل أن تحوّل القبلة نحو الكعبة لا حرج عليه في صلاته إلى بيت المقدس، لقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْ﴾ (البقرة: ١٤٣)، وإلى أشياء من هذا القبيل فيها بيان لما نحن فيه، وتصريح بأن اعتبار الترتيب في النزول مفيدٌ في فهم الكتاب والسنة.

المسألة الثانية عشرة

ربما أُخِذ تفسيرُ القرآن على التوسّط والاعتدال، وعليه أكثر السلف المتقدمين، بل ذلك شأنهم، وبه كانوا أفقه الناس فيه وأعلم العلماء بمقاصده وبواطنه.

وربما أُخِذ على أحد الطرفين الخارجين عن الاعتدال: إما على الإفراط، وإما على التفريط، وكِلاَ طرفي قصد الأمور ذميم.

فالذين أخذوه على التفريط قصّروا في فهم اللسان الذي به جاء، وهو العربية، فما قاموا في تفهّم معانيه ولا قعدوا، كما تقدّم عن الباطنية وغيرها. ولا إشكال في اطّراح التعويل على هؤلاء.

---

[1] **صحيح البخاري**، كتاب: العلم، باب: من خص بالعلم قوما دون قوم كراهية أن لا يفهموا.

والذين أخذوه على الإفراط أيضا قصّروا في فهم معانيه من جهة أخرى، وقد تقدّم في كتاب المقاصد بيانُ أن الشريعة أميّة، وأن ما لم يكن معهودا عند العرب فلا يعتبر فيها. ومرّ فيه أنها لا تقصد التدقيقات في كلامها، ولا تعتبر ألفاظها كل الاعتبار إلا من جهة ما تؤدي المعاني المركَّبة، فما وراء ذلك إن كان مقصودا لها فبالقصد الثاني، ومن جهةِ ما هو مُعينٌ على إدراك المعنى المقصود، كالمجاز والاستعارة والكناية. وإذا كان كذلك فربما لا يحتاج فيه إلى فكر، فإن احتاج الناظر فيه إلى فكر خرج عن نمط الحُسْن إلى نمط القبح والتّكلُّف، وذلك ليس من كلام العرب، فكذلك لا يليق بالقرآن من باب الأولى. وأيضا فإنه حائلٌ بين الإنسان وبين المقصود من الخطاب، من التفهّم لمعناه ثم التّعبّد بمقتضاه؛ وذلك أنه إعذار وإنذار، وتبشير وتحذير، ورد إلى الصراط المستقيم.

فكم بين من فهم معناه ورأى أنه مقصود العبارة فداخَلَهُ من خوفِ الوعيد ورجاءِ الموعود ما صار به مشمِّرا عن ساعد الجدّ والاجتهادِ، باذلا غاية الطاقة في الموافقات، هاربا بالكلية عن المخالفات، وبَيْنَ من أخذ في تحسين الإيراد، والاشتغال بمآخذ العبارة ومدارجها، ولِمَ اختلفت مع مرادفتها مع أن المعنى واحد، وتفريع التجنيس ومحاسن الألفاظ، والمعنى المقصود في الخطاب بمعزل عن النظر فيه! فكل عاقل يعلم أن مقصود الخطاب ليس هو التفقّه في العبارة، بل التفقّه في المُعَبَّر عنه وما المرادُ به.

ولا يصحّ أن يُقال: إن التّمكّن في التفقّه في الألفاظ والعبارات وسيلة إلى التفقّه في المعاني بإجماع العلماء، فكيف يصحّ إنكار ما لا يمكن إنكاره! ولأن الاشتغال بالوسيلة والقيام بالفرض الواجب فيها دون الاشتغال بالمعنى المقصود لا يُنكَر في الجملة، وإلاّ لزم ذمّ علم العربية بجميع أصنافه، وليس كذلك باتفاق العلماء.

لأنا نقول: ما ذكرته في السؤال لا يُنكَرُ بإطلاق. كيف وبالعربية فهمنا عن الله تعالى مرادَهُ من كتابه. وإنما المُنكَر الخروجُ في ذلك إلى حدّ

الإفراط الذي يُشكُّ في كونه مراد المتكلّم، أو يُظنّ أنه غير مراد، أو يقطع به فيه؛ لأن العرب لم يُفهم منها قصدُ مثلِهِ في كلامها، ولم يشتغل بالتفقّه فيه سلف هذه الأمة.

المسألة الثالثة عشرة

وهي مبنية على المسألة التي قبلها.

إذا تعيّن أن العدل في الوسط، فمأخذُ الوسط ربما كان مجهولا، والإحالة على مجهول لا فائدة فيه، فلا بد من ضابط يُعوَّل عليه في مأخذ الفهم.

والقول في ذلك ـ والله المستعان ـ أن المساقات تختلف باختلاف الأحوال والأوقات والنوازل، وهذا معلوم في علم المعاني والبيان. فالمستمع والمتفهّم ينبغي أن يكون على بال من الالتفات إلى أوّل الكلام وآخره، بحسب القضية وما اقتضاه الحال فيها. لا ينظر في أوّلها دون آخرها، ولا في آخرها دون أوّلها؛ فإن القضية وإن اشتملت على جُمَل فبعضها متعلق بالبعض، لأنها قضية واحدة نازلة في شيء واحد، فلا محيص للمتفهِّم عن ردّ آخر الكلام على أوّله، وأوّله على آخره، وإذْ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلَّف، فإن فرّق النظر في أجزائه فلا يتوصّل به إلى مراده. ولا يصحّ الاقتصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض إلا في موطن واحد، وهو النظر في فهم الظاهر بحسب اللسان العربيّ وما يقتضيه، لا بحسب مقصود المتكلِّم. فإذا صحّ له الظاهر على العربية رجع إلى نفس الكلام، فعَمَّا قريب يبدو له منه المعنى المراد، فعليه بالتعبّد به. وقد يعينه على هذا المقصد النظر في أسباب التنزيل، فإنها تبيّن كثيرا من المواضع التي يختلف مغزاها على الناظر.

غير أن الكلام المنظور فيه تارة يكون واحدا بكل اعتبار، بمعنى أنه أُنزل في قضية واحدة طالت أو قصرت، وعليه أكثر سور المُفصَّل، وتارة يكون متعدِّدا في الاعتبار، بمعنى أنه أُنزل في قضايا متعدِّدة، كسورة البقرة

وآل عمران والنساء واقرأ باسم ربك وأشباهها، ولا علينا أَنَزلَت السورة بكمالها دفعة واحدة، أم نزلت شيئا بعد شيء. ولكن هذا القسم له اعتباران:

اعتبار من جهة تعدّد القضايا، فتكون كلّ قضيّة مختصة بنظرها، ومن هنالك (أي من النظر في كل قضية على حدتها) يُلتَمَس الفقه على وجه ظاهر لا كلام فيه، ويشترك مع هذا الاعتبار القسم الأول. فلا فرق بينهما في التماس العلم والفقه.

واعتبار من جهة النظم الذي وجدنا عليه السورة، إذْ هو ترتيب بالوحي لا مدخل فيه لآراء الرجال، ويشترك معه أيضا القسم الأول لأنه نَظْمٌ أُلقيَ بالوحي، وكلاهما لا يُلتمس منه فقهٌ على وجه ظاهر، وإنما يُلتَمَس منه ظهور بعض أوجه الإعجاز، وبعض مسائل نُبِّهَ عليها في مسألة بناء المدني على المكي.

وجميع ذلك لا بد فيه من النظر في أوّل الكلام وآخره بحسب تلك الاعتبارات. فاعتبار جهة النظم مثلا في السورة لا يتم به فائدة إلا بعد استيفاء جميعها بالنظر، فالاقتصار على بعضها فيه غير مفيد غاية المقصود. كما أن الاقتصار على بعض الآية في استفادة حكم ما لا يفيد إلا بعد كمال النظر في جميعها. فسورة البقرة مثلا كلام واحد باعتبار النظم، واحتوت على أنواع من الكلام بحسب ما بُثَّ فيها، منها ما هو كالمقدمات والتمهيدات بين يدي الأمر المطلوب، ومنها ما هو كالمؤكِّد والمتمِّم، ومنها ما هو المقصود في الإنزال، وذلك تقرير الأحكام على تفاصيل الأبواب، ومنها الخواتم العائدة على ما قبلها بالتأكيد والتثبيت، وما أشبه ذلك.

ولا بد من تمثيل شيء من هذه الأقسام فبه يبيّن ما تقدّم. فقوله تعالى:
﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ١٨٣ أَيَّامٗا مَّعۡدُودَٰتٖۚ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٖ فَعِدَّةٞ مِّنۡ أَيَّامٍ أُخَرَۚ وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدۡيَةٞ طَعَامُ مِسۡكِينٖۖ فَمَن تَطَوَّعَ خَيۡرٗا فَهُوَ خَيۡرٞ لَّهُۥۚ وَأَن تَصُومُواْ خَيۡرٞ لَّكُمۡ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ١٨٤ شَهۡرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلۡقُرۡءَانُ هُدٗى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٖ مِّنَ ٱلۡهُدَىٰ وَٱلۡفُرۡقَانِۚ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٖ فَعِدَّةٞ مِّنۡ أَيَّامٍ أُخَرَۗ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ وَلِتُكۡمِلُواْ

ٱلۡعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُواْ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمۡ وَلَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ ﴿١٨٥﴾ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌۖ أُجِيبُ دَعۡوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِۖ فَلۡيَسۡتَجِيبُواْ لِي وَلۡيُؤۡمِنُواْ بِي لَعَلَّهُمۡ يَرۡشُدُونَ ﴿١٨٦﴾ أُحِلَّ لَكُمۡ لَيۡلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمۡۚ هُنَّ لِبَاسٞ لَّكُمۡ وَأَنتُمۡ لِبَاسٞ لَّهُنَّۗ عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمۡ كُنتُمۡ تَخۡتَانُونَ أَنفُسَكُمۡ فَتَابَ عَلَيۡكُمۡ وَعَفَا عَنكُمۡۖ فَٱلۡـَٰٔنَ بَٰشِرُوهُنَّ وَٱبۡتَغُواْ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمۡۚ وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلۡخَيۡطُ ٱلۡأَبۡيَضُ مِنَ ٱلۡخَيۡطِ ٱلۡأَسۡوَدِ مِنَ ٱلۡفَجۡرِۖ ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيۡلِۚ وَلَا تُبَٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمۡ عَٰكِفُونَ فِي ٱلۡمَسَٰجِدِۗ تِلۡكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَقۡرَبُوهَاۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمۡ يَتَّقُونَ ﴾ (البقرة: ١٨٣ – ١٨٧)، كلام واحد وإن نزل في أوقات شتّى، وحاصله بيان الصيام وأحكامه، وكيفية آدابه، وقضائه، وسائر ما يتعلق به من الجلائل التي لا بد منها ولا ينبني إلا عليها. ثم جاء قوله: ﴿ وَلَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ ﴾ الآية (البقرة: ١٨٨) كلاما آخر بيّن أحكاما أُخر.

وسورة "اقرأ" نازلة في قضيتين: الأولى ﴿ ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ ﴿١﴾ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ مِنۡ عَلَقٍ ﴿٢﴾ ٱقۡرَأۡ وَرَبُّكَ ٱلۡأَكۡرَمُ ﴿٣﴾ ٱلَّذِي عَلَّمَ بِٱلۡقَلَمِ ﴿٤﴾ عَلَّمَ ٱلۡإِنسَٰنَ مَا لَمۡ يَعۡلَمۡ ﴾ (العلق: ١ – ٥)، والأخرى ما بقي إلى آخر السورة.

وسورة المؤمنين نازلة في قضية واحدة، وإن اشتملت على معان كثيرة، فإنها من المكيّات، وغالب المكي أنه مقرّر لثلاثة معان أصلها معنى واحد، وهو الدعاء إلى عبادة الله تعالى. والمعاني الثلاثة هي:

1. تقرير الوحدانية لله الواحد الحق، غير أنه يأتي على وجوه: كنفي الشريك بإطلاق، أو نفيه بقيد ما ادعاه الكفار في وقائع مختلفة، من كونه مقرِّبا إلى الله زلفى، أو كونه ولدا، أو غير ذلك من أنواع الدعاوى الفاسدة.

2. تقرير النبوة للنبيّ محمد صلى الله عليه وسلم، وأنه رسول الله إليهم جميعا، صادق فيما جاء به من عند الله. إلا أنه وارد على وجوه أيضا: كإثبات كونه رسولا حقا، ونفي ما ادعوه عليه من أنه كاذب أو ساحر أو مجنون أو يعلِّمُه بَشَر، أو ما أشبه ذلك من كفرهم وعنادهم.

3. إثبات أمر البعث والدار الآخرة، وأنه حقّ لا ريب فيه، بالأدلة الواضحة، والردّ على من أنكر ذلك بكل وجه يمكن الكافر إنكاره به. فردّ بكلّ وجه يلزم الحجة، ويبكت الخصم، ويوضح الأمر.

فهذه المعانى الثلاثة هي التي اشتمل عليها المُنزَّل من القرآن بمكة في عامة الأمر، وما ظهر ببادي الرأي خروجه عنها فراجع إليها في محصول الأمر. ويتبع ذلك الترغيب والترهيب، والأمثال، والقصص، وذكر الجنة والنار، ووصف يوم القيامة، وأشباه ذلك.

فإذا تقرر هذا، وعدنا إلى النظر في سورة المؤمنين مثلا وجدنا فيها المعاني الثلاثة على أوضح الوجوه، إلا أنه غلب على نسقها ذكر إنكار الكفار للنبوة، التي هي المدخل للمعنيين الباقيين، وإنهم إنما انكروا ذلك بوصف البشرية، ترفُّعا منهم أن يرسل إليهم من هو مثلهم، أو ينال هذه الرتبة غيرهم إن جاءت. فكانت السورة تبيّن وصف البشرية وما تنازعوا فيه منها، وبأيّ وجه تكون على أكمل وجوهها حتى تستحقّ الاصطفاء والاجتباء من الله تعالى.

فافتتحت السورة بثلاث جمل؛ إحداها: وهي الآكد في المقام، بيانُ الأوصاف المُكتَسَبة للعبد التي إذا اتّصف بها رفعة الله وأكرمه، وذلك قوله: ﴿ قَدْ أَفْلَحَ ٱلْمُؤْمِنُونَ ﴿١﴾ ٱلَّذِينَ هُمْ فِى صَلَاتِهِمْ خَٰشِعُونَ ﴿٢﴾ وَٱلَّذِينَ هُمْ عَنِ ٱللَّغْوِ مُعْرِضُونَ ﴿٣﴾ وَٱلَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَوٰةِ فَٰعِلُونَ ﴿٤﴾ وَٱلَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَٰفِظُونَ ﴿٥﴾ إِلَّا عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ﴿٦﴾ فَمَنِ ٱبْتَغَىٰ وَرَآءَ ذَٰلِكَ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْعَادُونَ ﴿٧﴾ وَٱلَّذِينَ هُمْ لِأَمَٰنَٰتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَٰعُونَ ﴿٨﴾ وَٱلَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صَلَوَٰتِهِمْ يُحَافِظُونَ ﴿٩﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْوَٰرِثُونَ ﴿١٠﴾ ٱلَّذِينَ يَرِثُونَ ٱلْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾ (المؤمنون: ١- ١١). والثانية: بيان أصل التكوين للإنسان، وتطويره الذي حصل له جاريا على مجاري الاعتبار والاختيار، بحيث لا يجد الطاعن إلى الطعن على من هذا حاله سبيلا. والثالثة: بيان وجوه الإمداد له من خارج بما يليق به في التربية والرفق، والإعانة على إقامة الحياة، وأن ذلك له بتسخير السموات والأرض وما بينهما. وكفى بهذا تشريفا وتكريما.

ثم ذكرت قصص من تقدم مع أنبيائهم، واستهزائهم بهم بأمور منها كونهم من البشر، ففي قصة نوح مع قومه قولهم: ﴿مَا هَٰذَآ إِلَّا بَشَرٌ مِّثۡلُكُمۡ يُرِيدُ أَن يَتَفَضَّلَ عَلَيۡكُمۡ﴾ (المؤمنون: ٢٤). ثم أجمل ذكر قوم آخرين أرسل فيهم رسولا منهم، أي من البشر لا من الملائكة، فقالوا: ﴿مَا هَٰذَآ إِلَّا بَشَرٌ مِّثۡلُكُمۡ يَأۡكُلُ مِمَّا تَأۡكُلُونَ مِنۡهُ وَيَشۡرَبُ مِمَّا تَشۡرَبُونَ﴾ الآية (المؤمنون: ٣٣)، ﴿وَلَئِنۡ أَطَعۡتُم بَشَرٗا مِّثۡلَكُمۡ إِنَّكُمۡ إِذٗا لَّخَٰسِرُونَ﴾ (المؤمنون: ٣٤)، ثم قالوا: ﴿إِنۡ هُوَ إِلَّا رَجُلٌ ٱفۡتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبٗا﴾ (المؤمنون: ٣٨)، أي هو من البشر. ثم قال تعالى: ﴿ثُمَّ أَرۡسَلۡنَا رُسُلَنَا تَتۡرَاۖ كُلَّ مَا جَآءَ أُمَّةٗ رَّسُولُهَا كَذَّبُوهُۚ﴾ (المؤمنون: ٤٤)، فقوله: ﴿رَّسُولُهَا﴾ (المؤمنون: ٤٤) مشيرا إلى أن المراد رسولها الذي تعرفه منها. ثم ذكر موسى وهارون وردّ فرعون وملائه بقولهم: ﴿فَقَالُوٓاْ أَنُؤۡمِنُ لِبَشَرَيۡنِ مِثۡلِنَا﴾ (المؤمنون: ٤٧)، إلخ. هذا كله حكاية عن الكفار الذين غضوا من رتبة النبوة بوصف البشرية، تسلية لمحمد عليه الصلاة والسلام. ثم بيّن أن وصف البشرية للأنبياء لا غضّ فيه، وأن جميع الرسل إنما كانوا من البشر، يأكلون ويشربون كجميع الناس، والاختصاص أمر آخر من الله تعالى، فقال بعد تقرير رسالة موسى: ﴿وَجَعَلۡنَا ٱبۡنَ مَرۡيَمَ وَأُمَّهُۥٓ ءَايَةٗ﴾ (المؤمنون: ٥٠)، وكانا مع ذلك يأكلان ويشربان. ثم قال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرُّسُلُ كُلُواْ مِنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ﴾ (المؤمنون: ٥١)، أي هذا من نعم الله عليكم، والعمل الصالح شُكرُ تلك النِّعم ومشرّفٌ للعامل به، فهو الذي يوجب التخصيص، لا الأعمال السيئة. وقوله: ﴿وَإِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمۡ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ﴾ (المؤمنون: ٥٢) إشارة إلى التماثل بينهم، وأنهم جميعا مصطفون من البشر. ثم ختم هذا المعنى بنحو ممّا به بدأ فقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ هُم مِّنۡ خَشۡيَةِ رَبِّهِم مُّشۡفِقُونَ ٥٧ وَٱلَّذِينَ هُم بِـَٔايَٰتِ رَبِّهِمۡ يُؤۡمِنُونَ ٥٨ وَٱلَّذِينَ هُم بِرَبِّهِمۡ لَا يُشۡرِكُونَ ٥٩ وَٱلَّذِينَ يُؤۡتُونَ مَآ ءَاتَواْ وَّقُلُوبُهُمۡ وَجِلَةٌ أَنَّهُمۡ إِلَىٰ رَبِّهِمۡ رَٰجِعُونَ ٦٠ أُوْلَٰٓئِكَ يُسَٰرِعُونَ فِي ٱلۡخَيۡرَٰتِ وَهُمۡ لَهَا سَٰبِقُونَ﴾ (المؤمنون: ٥٧ – ٦١).

وإذا تُؤمِّل هذا النمط من أول السورة إلى هنا فُهم أن ما ذُكر من المعنى هو المقصود، مضافا إلى المعنى الآخر، وهو أنهم إنما قالوا ذلك وغضوا من الرسل بوصف البشرية استكبارا من أشرافهم، وعتوًّا على الله ورسوله؛ فإن الجملة الأولى من أول السورة تُشعر بخلاف الاستكبار،

وهو التعبد لله بتلك الوجوه المذكورة، والجملة الثانية مؤذنة بأن الإنسان منقولٌ في أطوار العدم وغاية الضعف، فإن التارات السبع أتت عليه وهي كلّها ضُعف إلى ضُعف، وأصله العدم، فلا يليق بمن هذه صفته الاستكبار. والجملة الثالثة مشعرة بالاحتياج إلى تلك الأشياء والافتقار إليها، ولولا خلقها لم يكن للإنسان بقاء بحكم العادة الجارية. فلا يليق بالفقير الاستكبار على من هو مثله في النشأة والخلق. فهذا كلّه كالتنكيت عليهم. والله أعلم.

ثم ذكر القصص في قوم نوح: ﴿فَقَالَ ٱلْمَلَؤُا۟ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن قَوْمِهِۦ﴾ (المؤمنون: ٢٤)، والملأ هم الأشراف، وكذلك فيمن بعدهم: ﴿وَقَالَ ٱلْمَلَأُ مِن قَوْمِهِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَكَذَّبُوا۟ بِلِقَآءِ ٱلْـَٔاخِرَةِ وَأَتْرَفْنَـٰهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا مَا هَـٰذَآ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يَأْكُلُ مِمَّا تَأْكُلُونَ مِنْهُ وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ﴾ (المؤمنون: ٣٣)، وفي قصة موسى: ﴿فَقَالُوٓا۟ أَنُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا وَقَوْمُهُمَا لَنَا عَـٰبِدُونَ﴾ (المؤمنون: ٤٧)، ومثل هذا الوصف يدلّ على أنهم لشرفهم في قومهم قالوا هذا الكلام. ثم قوله: ﴿فَذَرْهُمْ فِى غَمْرَتِهِمْ حَتَّىٰ حِينٍ ﴿٥٤﴾ أَيَحْسَبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُم بِهِۦ مِن مَّالٍ وَبَنِينَ ﴿٥٥﴾ نُسَارِعُ لَهُمْ فِى ٱلْخَيْرَٰتِ ۚ بَل لَّا يَشْعُرُونَ﴾ (المؤمنون: ٥٤ – ٥٦) رجوع إلى وصف أشراف قريش، وأنهم إنما تشرّفوا بالمال والبنين، فردّ عليهم بأن الذي يجب له الشرف من كان على هذا الوصف، وهو قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ هُم مِّنْ خَشْيَةِ رَبِّهِم مُّشْفِقُونَ﴾ (المؤمنون: ٥٧). ثم رجعت الآيات إلى وصفهم في ترفهم، وحال مآلهم، وذكر النعم عليهم، والبراهين على صحة النبوة، وأن ما قال عن الله حقّ من إثبات الوحدانية ونفي الشريك، وأمور الدار الآخرة للمطيعين والعاصين، حسبما اقتضاه الحال والوصف للفريقين.

فهذا النظر إذا اعتُبِر كليّا في السورة وُجِد على أتمّ من هذا الوصف، لكن على منهاجه وطريقه. ومن أراد الاختبار في سائر سور القرآن فالباب مفتوح، والتوفيق بيد الله. فسورة المؤمنين قصة واحدة في شيء واحد.

وبالجملة، فحيث ذكر قصص الأنبياء عليهم السلام؛ كنوح، وهود، وصالح، ولوط، وشعيب، وموسى، وهارون، فإنما ذلك تسلية لمحمّد عليه الصلاة والسلام، وتثبيتٌ لفؤاده. لما كان يلقى من عناد الكفار

وتكذيبهم له. على أنواع مختلفة، فتُذكر القصة على النحو الذي يقع له مثله، وبذلك اختلف مساق القصة الواحدة بحسب اختلاف الأحوال. والجميع حقّ واقع لا إشكال في صحته.

وعلى حذو ما تقدم من الأمثلة يُحتَذَى في النظر في القرآن لمن أراد فهم القرآن. والله المستعان.

فصل

ما سبق هو فيما يتعلق بالسورة الواحدة. ويبقى النظر في القرآن جملة: هل يُنظَر إليه على أن جميع سوره كلامٌ واحد بحسب خطاب العباد لا بحسبه في نفسه؟ فإن كلام الله في نفسه كلام واحد لا تعدّد فيه بوجه ولا باعتبار، حسبما تبيّن في علم الكلام. وإنما مورد البحث هنا باعتبار خطاب العباد تنزيلا لما هو من معهودهم فيه.

هذا محلّ احتمال وتفصيل:

فيصحّ في الاعتبار أن يكون واحدا بالمعنى المتقدّم، أي يتوقّف فهمُ بعضه على بعض بوجه ما، وذلك أنه يبيّن بعضُه بعضا، حتى إن كثيرا منه لا يُفهم معناه حقَّ الفهم إلا بتفسير موضع آخر أو سورة أخرى، ولأن كل منصوص عليه فيه من أنواع الضروريات مثلا مُقيّد بالحاجيات. فإذا كان كذلك، فبعضه متوقِّف على البعض في الفهم، فلا محالة أن ما هو كذلك فكلام واحد. فالقرآن كلُّه كلام واحد بهذا الاعتبار.

ويصحّ أن لا يكون كلاما واحدا، وهو المعنى الأظهر فيه. فإنه أنزل سورا مفصولا بينها معنى وابتداء. فقد كانوا يعرفون انقضاء السورة وابتداء الأخرى بنزول "بسم الله الرحمن الرحيم" في أول الكلام. وهكذا نزول أكثر الآيات التي نزلت على وقائع وأسباب يُعلم من إفرادها بالنزول استقلالُ معناها للإفهام. وذلك لا إشكال فيه.

إعمال الرأي في القرآن جاء ذمُّه، وجاء أيضا ما يقتضي إعمالَه، وحسبك من ذلك ما نُقل عن الصديق، فإنه نقل عنه أنه قال وقد سئل في شيء من القرآن: أيّ سماء تظلنى، وأيّ أرض تقلّني إن أنا قلت في كتاب الله ما لا أعلم؟ وربما روي فيه: إذا قلت في كتاب الله برأيي. ثم سُئل عن الكلالة المذكورة في القرآن فقال: أقول فيها برأيي، فإن كان صوابا فمن الله، وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان، الكلالة كذا وكذا. فهذان قولان اقتضيا إعمال الرأي وتركه في القرآن.

والقول فيه أن الرأي ضربان:

الضرب الأول: جارٍ على موافقة كلام العرب، وموافقة الكتاب والسنة، فهذا لا يمكن إهمال مثله لعالم بهما، لأمور:

أحدها: أن الكتاب لا بد من القول فيه ببيان معنى، واستنباط حُكم، وتفسير لفظ، وفهم مراد، ولم يأت جميع ذلك عمن تقدم، فإما أن يُتوقّف دون ذلك فتتعطل الأحكام كلها أو أكثرها، وذلك غير ممكن، فلا بد من القول فيه بما يليق.

والثاني: أنه لو كان كذلك للزم أن يكون الرسول مبيِّنا ذلك كلّه بالتوقيف، فلا يكون لأحد فيه نظر ولا قول. والمعلوم أنه عليه الصلاة والسلام لم يفعل ذلك، فدلّ على أنه لم يُكلَّف به على ذلك الوجه، بل بيّن منه ما لا يُوصَل إلى علمه إلا به، وترك كثيرا مما يدركه أرباب الاجتهاد باجتهادهم، فلم يلزم في جميع تفسير القرآن التوقيف.

والثالث: أن الصحابة كانوا أولى بهذا الاحتياط من غيرهم، وقد عُلم أنهم فسّروا القرآن على ما فهموا، ومن جهتهم بلغنا تفسير معناه، والتوقيف ينافي هذا. فإطلاق القول بالتوقيف والمنع من الرأي لا يصحّ.

والرابع: أن هذا الفرض لا يمكن، لأن النظر في القرآن من جهتين: من

جهة الأمور الشرعية، فقد يُسلّم القولُ بالتوقيف فيه، وترك الرأي والنظر جدلا. ومن جهة المآخذ العربية، وهذا لا يمكن فيه التوقيف، وإلا لزم ذلك في السلف الأولين، وهو باطل، فاللازم عنه مثله.

وبالجملة فهو أوضح من إطناب فيه.

الضرب الثاني: الرأي الذي لا يجري على موافقة العربية، أو الذي لا يجري على موافقة الأدلة الشرعية. فهذا هو الرأي المذموم من غير إشكال، لأنه تقوُّلٌ على الله بغير برهان، فيرجع إلى الكذب على الله تعالى. وفي هذا القسم جاء من التشديد في القول بالرأي في القرآن ما جاء. فعن عمر بن الخطاب قال: ما أخاف على هذه الأمة من مؤمن ينهاه إيمانه، ولا من فاسق بَيِّنٌ فسقُه، ولكني أخاف عليها رجلا قد قرأ القرآن حتى أذلقه بلسانه، ثم تأوَّله على غير تأويله.

فالذي يُستفاد من هذا الموضع أشياء؛ منها:

1. التّحفُّظ من القول في كتاب الله تعالى إلا على بيِّنة، فإن الناس في العلم بالأدوات المحتاج إليها في التفسير على ثلاث طبقات؛ إحداها: من بلغ في ذلك مبلغ الراسخين كالصحابة والتابعين ومن يليهم، وهؤلاء قالوا مع التوقّي والتّحفّظ والهيبة والخوف من الهجوم، فنحن أولى بذلك منهم إن ظننا بأنفسنا أنا في العلم والفهم مثلهم. وهيهات. والثانية: من علم من نفسه أنه لم يبلغ مبالغهم ولا داناهم، فهذا طرف لا إشكال في تحريم ذلك عليه. والثالثة: من شكّ في بلوغه مبلغ أهل الاجتهاد، أو ظنّ ذلك في بعض علومه دون بعض، فهذا أيضا داخل تحت حُكم المنع من القول فيه، لأن الأصل عدم العلم، فعندما يبقى له شكّ أو تردّد في الدخول مدخل العلماء الراسخين فانسحاب الحكم الأول عليه باق بلا إشكال. وكل أحد فقيه نفسه في هذا المجال.

2. أن من ترك النظر في القرآن واعتمد في ذلك على من تقدّمه، ووكّل إليه النظر فيه، غير ملوم، وله في ذلك سعة إلا فيما لا بد منه وعلى حكم الضرورة. وما زال السلف الصالح يتحرجون من القول في القرآن.

3. أن يكون على بال من الناظر والمفسِّر والمتكلِّم عليه أن ما يقوله تقصيد منه للمتكلِّم، والقرآن كلام الله، فهو يقول بلسان بيانه: هذا مراد الله من هذا الكلام، فليتثبت أن يسأله الله تعالى: من أين قلت عني هذا؟ فلا يصح له ذلك إلا ببيان الشواهد. وإلا فمجرد الاحتمال يكفي بأن يقول يحتمل أن يكون المعنى كذا وكذا، بناء أيضا على صحة تلك الاحتمالات في صلب العلم، وإلا فالاحتمالات التي لا ترجع إلى أصل غير معتبرة. فعلى كل تقدير لا بد في كل قول يجزم به أو يحمل من شاهد يشهد لأصله، وإلا كان باطلا، ودخل صاحبه تحت أهل الرأي المذموم. والله أعلم.

الدليل الثاني السنة

المسألة الأولى

يُطلق لفظ السنّة على ما جاء منقولا عن النبي صلى الله عليه وسلم على الخصوص، ممّا لم ينصّ عليه في الكتاب العزيز، بل إنما نُصّ عليه من جهته عليه الصلاة والسلام، كان بيانًا لما في الكتاب أوْ لا.

ويُطلق أيضا في مقابلة البدعة، فيقال: "فلان على سُنّة" إذا عمل على وفق ما عمل عليه النبيّ صلى الله عليه وسلم، كان ذلك مما نُصّ عليه في الكتاب أوْ لا، ويقال: "فلان على بدعة" إذا عمل على خلاف ذلك. وكأنّ هذا الإطلاق إنما اعتُبِر فيه عملُ صاحب الشريعة، فأُطلِق عليه لفظُ السنّة من تلك الجهة، وإن كان العمل بمقتضى الكتاب.

ويُطلق أيضا لفظ السنّة على ما عمل عليه الصحابة، وُجِدَ ذلك في الكتاب أو السنة، أو لم يوجد، لكونه اتّباعا لسنّة ثبتت عندهم لم تُنقَل إلينا، أو اجتهادا مجتمعا عليه منهم أو من خلفائهم، فإن إجماعهم إجماع، وعمل

خلفائهم راجع أيضا إلى حقيقة الإجماع من جهة حمل الناس عليه[1] حسبما اقتضاه النظر المصلحي عندهم. فيدخل تحت هذا الإطلاق المصالح المرسلة والاستحسان؛ كما فعلوا في حدّ الخمر، وتضمين الصُّنّاع، وجمع المصحف، وحمل الناس على القراءة بحرف واحد من الحروف السبعة، وتدوين الدواوين، وما أشبه ذلك. ويدلّ على هذا الإطلاق قوله عليه الصلاة والسلام: "فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الْمَهْدِيِّينَ الرَّاشِدِينَ، تَمَسَّكُوا بِهَا، وَعَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ، وَإِيَّاكُمْ وَمُحْدَثَاتِ الأُمُورِ، فَإِنَّ كُلَّ مُحْدَثَةٍ بِدْعَةٌ، وَكُلَّ بِدْعَةٍ ضَلالَةٌ".[2]

وإذا جُمِع ما تقدّم تحصّل منه في الإطلاق أربعة أوجه: (1) قوله عليه الصلاة والسلام، (2) وفعله، (3) وإقراره. وكلّ ذلك إما متلقى بالوحي، أو بالاجتهاد بناء على صحة الاجتهاد في حقه صلى الله عليه وسلم. (4) ما جاء عن الصحابة أو الخلفاء. وهو وإن كان ينقسم إلى القول والفعل والإقرار، ولكن عُدَّ وجهًا واحدا، إذْ لم يتفصّل الأمر فيما جاء عن الصحابة تفصيل ما جاء عن النبيّ صلى الله عليه وسلم.

المسألة الثانية

رُتبة السنة التأخُّر عن الكتاب في الاعتبار. والدليل على ذلك أمور:

أحدها: أن الكتاب مقطوع به، والسنّة مظنونة. والقطع فيها إنما يصحّ في الجملة لا في التفصيل، بخلاف الكتاب فإنه مقطوع به في الجملة والتفصيل. والمقطوعُ به مُقدَّم على المظنون. فلزم من ذلك تقديم الكتاب على السنّة.

---

[1] أي فلما حملوا الناس عليه، والتزمه الجميع وساروا فيه بدون نكير، دل على إجماعهم عليه. وهو أولى بالقبول من الإجماع السكوتي، لأن هذا قد صاحبه عمل الجميع. (عبد الله دراز).

[2] **سنن أبي داود**، كتاب: السنة، باب: في لزوم السنة؛ **مسند الإمام أحمد**، كتاب: مسند الشاميين، باب: حديث العرباض بن سارية عن النبي صلى الله عليه وسلم.

الثاني: أن السنّة إما بيان للكتاب، أو زيادة على ذلك. فإن كان بيانا فهو ثانٍ على المُبيَّن في الاعتبار، إذ يلزم من سقوط المُبيَّن سقوط البيان، ولا يلزم من سقوط البيان سقوط المُبيَّن، وما شأنه هذا فهو أولى في التقدُّم. وإن لم يكن بيانا فلا يُعتبر إلا بعد أن لا يوجد في الكتاب، وذلك دليل على تقدُّم اعتبار الكتاب.

الثالث: ما دلّ على ذلك من الأخبار والآثار، كحديث معاذ لما أراد الرسول صلى الله عليه وسلم أن يبعثه إلى اليمن فقال: "كَيْفَ تَقْضِي إِذَا عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ؟ قَالَ: أَقْضِي بِكِتَابِ اللَّهِ، قَالَ: فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي كِتَابِ اللَّهِ؟ قَالَ: فَبِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلا فِي كِتَابِ اللَّهِ؟ قَالَ: أَجْتَهِدُ رَأْيِي وَلا آلُو، فَضَرَبَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَدْرَهُ وَقَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ لِمَا يُرْضِي رَسُولَ اللَّهِ".[1] وعن عمر بن الخطاب أنه كتب إلى شريح: إذا جاءك أمر في كتاب الله عز وجل فاقض به، ولا يلفتنك عنه الرجال. فإن أتاك ما ليس في كتاب الله فانظر سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فاقض بها. فإن جاءك ما ليس في كتاب الله ولم يكن فيه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فانظر ما اجتمع عليه الناس فخذ به. فإن جاءك ما ليس في كتاب الله ولم يكن فيه سنة من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يتكلم فيه أحد قبلك فاختر أي الأمرين شئت: إن شئت أن تجتهد برأيك ثم تقدم فتقدم، وإن شئت أن تأخر فتأخر ولا أرى التأخر إلا خيرا لك".[2]

وما فرّق به الحنفية بين الفرض والواجب راجع إلى تقدُّم اعتبار الكتاب على اعتبار السنّة، وأن اعتبار الكتاب أقوى من اعتبار السنة. وقد لا يخالفُ غيرُهم في معنى تلك التفرقة. والمقطوع به في المسألة أن السنة ليست كالكتاب في مراتب الاعتبار.

فإن قيل: هذا مخالفٌ لما عليه المحققون، لما يأتي:

---

[1] **سنن أبي داود**، كتاب: الأقضية، باب: اجتهاد الرأي في القضاء.

[2] **السنن الكبرى** للبيهقي، ج10، ص 115.

1. إن السنّة عند العلماء قاضية على الكتاب، وليس الكتاب بقاض على السنة، لأن الكتاب يكون محتملا لأمرين فأكثر فتأتي السنّة بتعيين أحدهما، فيُرجَع إلى السنّة ويُترَك مقتضى الكتاب. وأيضا فقد يكون ظاهرُ الكتاب أمرا، فتأتي السنّة فتُخرجُه عن ظاهره. وهذا دليل على تقديم السنّة. وحسبُك أنها تُقيِّد مُطلَقَة، وتخصّ عمومَه، وتحملُه على غير ظاهره، حسبما هو مذكور في الأصول. ومثال ذلك أن القرآن جاء بقطع كلّ سارق، فخصّت السنّة من ذلك سارق النصاب المُحْرَز. وأتى القرآن بأخذ الزكاة من جميع الأموال ظاهرا، فخصّته السنّة بأموال مخصوصة. وقال تعالى في النكاح ﴿ وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ ﴾ (النساء: ٢٤)، فأخرجت السنّة من ذلك نكاح المرأة على عمّتها أو خالتها. فكلّ هذا تركٌ لظواهر الكتاب وتقديم للسنّة عليه. ومثل ذلك لا يحصى كثرة.

2. إن الكتاب والسنة إذا تعارضا فاختلف أهل الأصول: هل يُقدّم الكتاب على السنّة أم بالعكس. وقد تكلّم أهل العلم في حديث معاذ ورأوا أنه على خلاف الدليل، فإن كلّ ما في الكتاب لا يُقدم على كلّ السنّة، فإن الأخبار المتواترة لا تضعف في الدلالة عن أدلة الكتاب، وأخبار الآحاد في محلّ الاجتهاد مع ظواهر الكتاب. ولذلك وقع الخلاف. وتأوّلوا التقديم في الحديث على معنى البداية بالأسهل الأقرب، وهو الكتاب.

فإذا كان الأمر على هذا، فلا وجه لإطلاق القول بتقديم الكتاب، بل المُتَّبَع الدليل.

فالجواب: أن قضاء السنّة على الكتاب ليس بمعنى تقديمها عليه واطِّراح الكتاب، بل أن ذلك الوارد في السنّة هو المراد في الكتاب، فكأنّ السنّة بمنزلة التفسير والشرح لمعاني أحكام الكتاب. ودلّ على ذلك قوله تعالى: ﴿ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾ (النحل: ٤٤). فإذا حصل بيانُ قوله تعالى: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا ﴾ (المائدة: ٣٨) بأنّ القطع من الكوع، وأن المسروق نصابٌ فأكثر من حرز مثله، فذلك هو المعنى المراد من الآية، لا أنْ نقول إن السنّة أثبتت هذه الأحكام دون الكتاب. كما إذا بيّن لنا الإمام مالك

أو غيره من المفسرين معنى آية أو حديث فعملنا بمقتضاه، فلا يصحّ لنا أن نقول إنا عملنا بقول المفسِّر الفلاني، دون أن نقول عملنا بقول الله أو قول رسوله عليه الصلاة والسلام. وهكذا سائر ما بيَّنَتْه السنّة من كتاب الله تعالى. فمعنى كونُ السنّة قاضية على الكتاب أنها مبيِّنة له، فلا يُوقَف مع إجماله واحتماله وقد بيَّنَت المقصودَ منه، لا أنّها مُقدَّمة عليه.

وأما خلاف الأصوليين في التعارض بين الكتاب والسنة، فقد مرّ في أول كتاب الأدلة أن خبر الواحد إذا استند إلى قاعدة مقطوع بها فهو في العمل مقبولٌ، وإلا فالتوقُّف. وكونُه مستندا إلى مقطوع به راجعٌ إلى أنّه جزئيٌّ تحت معنى قرآني كلّي. وتبيَّن معنى هذا الكلام هنالك. فإذا عرضنا هذا الموضع على تلك القاعدة وجدنا المعارضة بين الآية والخبر معارضة بين أصلين قرآنيين، فيرجع إلى ذلك وخرج عن معارضة كتاب مع سنة. وعند ذلك لا يصحّ القول بوقوع هذا التعارض إلا إذا كان بين قطعيين. وأما إن لم يستند الخبر إلى قاعدة قطعية فلا بد من تقديم القرآن على الخبر بإطلاق.

المسألة الثالثة

السنّة راجعة في معناها إلى الكتاب. فهي تفصيلُ مُجْمَلِه، وبيانُ مُشْكِلِه، وبسطُ مُخْتَصَرِه، وذلك لأنها بيان له. ومن الأدلة على ذلك:

1. قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (النحل: ٤٤). فلا تجد في السنة أمرا إلا والقرآن قد دلّ على معناه دلالة إجمالية أو تفصيلية.

2. كلّ ما دلّ على أن القرآن هو كلية الشريعة وينبوع لها فهو دليلٌ على ذلك. فقد قال الله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ (النحل: ٨٩)، وقال تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ (الأنعام: ٣٨)، فيلزم من ذلك أن تكون السنّة حاصلة فيه في الجملة. وقال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ (المائدة: ٣) وهو يريد إكمال إنزال القرآن. فالسنّة إذًا في محصول الأمر بيانٌ لما فيه، وذلك

معنى كونها راجعة إليه. وأيضا فالاستقراء التام دلّ على ذلك حسبما يُذكَر بعدُ بحول الله.

3. وقد تقدّم في أول كتاب الأدلة أن السنة راجعة إلى الكتاب، وإلاّ وجب التوقُّف عن قبولها، وهو أصلٌ كافٍ في هذا المقام.

فإن قيل: هذا غير صحيح من أوجه:

أحدها: أن الله تعالى قال: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ﴾ الآية (النساء: ٦٥)، والآية نزلت في قضاء رسول الله للزبير بالسّقي قبل الأنصاري من شراج الحرّة،[1] وذلك ليس في كتاب الله تعالى. وقال الله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ﴾ (النساء: ٥٩)، والردّ إلى الله هو الردّ إلى الكتاب، والردّ إلى الرسول هو الردّ إليه في حياته وإلى سُنّته بعد موته، ووردت آيات كثيرة قرن فيها طاعة الرسول بطاعة الله، وهو دالّ على أن طاعة الله ما أمر به ونهى عنه في كتابه، وطاعة الرسول ما أمر به ونهى عنه مما جاء به مما ليس في القرآن؛ إذ لو كان في القرآن لكان من طاعة الله. وقد اختصّ الرسول عليه الصلاة والسلام بشيء يُطاع فيه، وذلك السنّة التي لم تأت في القرآن، فقد قال تعالى: ﴿ فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ ﴾ (النور: ٦٣) الآية، وقال: ﴿ مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَۖ ﴾ (النساء: ٨٠)، وقال: ﴿ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْۚ ﴾ (الحشر: ٧).

---

[1] عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الزُّبَيْرِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ رَجُلا مِنْ الأَنْصَارِ خاصَمَ الزُّبَيْرَ عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي شِرَاجِ الْحَرَّةِ الَّتِي يَسْقُونَ بِهَا النَّخْلَ، فَقَالَ الأَنْصَارِيُّ: سَرِّحْ الْمَاءَ يَمُرُّ، فَأَبَى عَلَيْهِ، فَاخْتَصَمَا عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِلزُّبَيْرِ: أَسْقِ يَا زُبَيْرُ ثُمَّ أَرْسِلْ الْمَاءَ إِلَى جَارِكَ. فَغَضِبَ الأَنْصَارِيُّ فَقَالَ: أَنْ كَانَ ابْنَ عَمَّتِكَ! فَتَلَوَّنَ وَجْهُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ قَالَ: اسْقِ يَا زُبَيْرُ ثُمَّ احْبِسْ الْمَاءَ حَتَّى يَرْجِعَ إِلَى الْجَدْرِ. فَقَالَ الزُّبَيْرُ: وَاللَّهِ إِنِّي لأَحْسِبُ هَذِهِ الآيَةَ نَزَلَتْ فِي ذَلِكَ: "فلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ". **صحيح البخاري**، كتاب المساقاة، باب سكر الأنهار.

وأدلة القرآن تدلّ على أنّ كلّ ما جاء به الرسول، وكلّ ما أمر به ونهى فهو لاحقٌ في الحكم بما جاء في القرآن، فلا بد أن يكون زائدا عليه.

الثاني: الأحاديث الدالة على ذمّ ترك السنّة وادعاء الاكتفاء باتباع الكتاب، إذ لو كان ما في السنّة موجودا في الكتاب لما كانت السنّة متروكةً على حال. فقد روي أنه عليه الصلاة والسلام قال: "أَلا هَلْ عَسَى رَجُلٌ يَبْلُغُهُ الْحَدِيثُ عَنِّي وَهُوَ مُتَّكِئٌ عَلَى أَرِيكَتِهِ فَيَقُولُ: بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ كِتَابُ اللَّهِ، فَمَا وَجَدْنَا فِيهِ حَلالاً اسْتَحْلَلْنَاهُ، وَمَا وَجَدْنَا فِيهِ حَرَامًا حَرَّمْنَاهُ! وَإِنَّ مَا حَرَّمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَمَا حَرَّمَ اللَّهُ"،[1] وفي رواية: "لا أُلْفِيَنَّ أَحَدَكُمْ مُتَّكِئًا عَلَى أَرِيكَتِهِ يَأْتِيهِ أَمْرٌ مِمَّا أَمَرْتُ بِهِ أَوْ نَهَيْتُ عَنْهُ فَيَقُولُ: لا أَدْرِي! مَا وَجَدْنَا فِي كِتَابِ اللَّهِ اتَّبَعْنَاهُ".[2] وهذا دليل على أن في السنة ما ليس في الكتاب.

الثالث: أن الاستقراء دلّ على أن في السنة أشياء لا تُحصى كثرة لم يُنصّ عليها في القرآن؛ كتحريم نكاح المرأة على عمّتها أو خالتها، وتحريم الحُمُر الأهلية، وكل ذي ناب من السباع، والعقل، وفكاك الأسير، وأن لا يقتل مسلم بكافر، وهو الذي نبّه عليه حديث علي ابن أبي طالب حين سئل: "هَلْ عِنْدَكُمْ كِتَابٌ؟ قَالَ: لا، إِلاّ كِتَابُ اللَّهِ، أَوْ فَهْمٌ أُعْطِيَهُ رَجُلٌ مُسْلِمٌ، أَوْ مَا فِي هَذِهِ الصَّحِيفَةِ. قَالَ: قُلْتُ: فَمَا فِي هَذِهِ الصَّحِيفَةِ قَالَ: الْعَقْلُ، وَفَكَاكُ الأَسِيرِ، وَلا يُقْتَلُ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ".[3]

فالجواب: أن هذه الوجوه المذكورة لا حُجّة فيها على خلاف القاعدة المقررة من أن القرآن مُقدَّم على السنّة.

أما جواب الاعتراض الأول: فأنّا إذا بنينا على أن السنّة بيانٌ للكتاب،

---

[1] **سنن الترمذي**، كتاب: العلم عن رسول الله، باب: ما نهي عنه أن يقال عند حديث النبي صلى الله عليه وسلم.

[2] **سنن الترمذي**، كتاب: العلم عن رسول الله، باب: ما نهي عنه أن يقال عند حديث النبي صلى الله عليه وسلم.

[3] **صحيح البخاري**، كتاب: العلم، باب: كتابة العلم.

فإذا عمل المكلَّف على وفق البيان أطاع الله فيما أراد بكلامه، وأطاع رسولَه في مقتضى بيانه، ولو عمل على مخالفة البيان عصى الله تعالى في عمله على مخالفة البيان، إذ صار عمله على خلاف ما أراد الله تعالى بكلامه، وعصى رسوله في مقتضى بيانه. فلا يلزم من إفراد الطاعتين تبايُن المطاع فيه بإطلاق، وإذا لم يلزم ذلك لم يكن في الآيات دليل على أن ما في السنة ليس في الكتاب، بل قد يجتمعان في المعنى ويقع العصيانان والطاعتان من جهتين، ولا محال فيه. وقول المعترض في الاعتراض "فلا بد أن يكون زائدا عليه" مُسَلَّم به، ولكن هذا الزائد هل هو زيادةُ الشّرح على المشروح؟ إذْ كان للشرح بيانٌ ليس في المشروح وإلاّ لم يكن شرحا، أم هو زيادة معنى آخر لا يوجد في الكتاب؟ هذا محلّ النزاع.

وأما جواب الاعتراض الثاني: فمثل الجواب عن الأول، فزيادة السنّة على الكتاب زيادة شرح لا زيادة معنى آخر لا أصل له في الكتاب. وأيضا فإذا كان الحكم في القرآن إجماليا وهو في السنة تفصيلي فكأنه ليس إياه، فقوله: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ (الأنعام: ٧٢) أجمل فيه معنى الصلاة، وبيّنه عليه الصلاة والسلام. فظهر من البيان ما لم يظهر من المُبيَّن، وإن كان معنى البيان هو معنى المُبيَّن، ولكنهما في الحكم يختلفان. ألا ترى أن الوجه في المُجْمَل قبل البيان التوقّف، وفي البيان العمل بمقتضاه. فلما اختلفا حُكمًا صار كاختلافهما معنى، فاعتُبِرت السنّة اعتبار المفرد عن الكتاب.

وأما جواب الاعتراض الثالث: فإن حديث تحريم نكاح المرأة على عمتها أو خالتها، هو من باب القياس على ما جاء في القرآن من تحريم الجمع بين المرأة وابنتها والجمع بين الأختين، كما سيأتي بيانه في المسألة التالية. وتحريم الحُمُر الأهلية، وكل ذي ناب من السباع، وكل ذي مخلب من الطير، كلها من باب الاجتهاد النبوي الدائر بين طرفين واضحين نص عليهما القرآن الكريم (طرف تحريم الخبائث وطرف إباحة الطيبات)، كما سيأتي بيانه في المسألة التالية. وفكاك الأسير مأخوذ من قوله تعالى: ﴿وَإِنِ ٱسۡتَنصَرُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ فَعَلَيۡكُمُ ٱلنَّصۡرُ﴾ (الأنفال: ٧٢)، وهذا فيمن لم يهاجر إذا لم يقدر على الهجرة إلا بالانتصار بغيره فعلى الغير النصر، والأسير في هذا المعنى أولى

بالنصر، فهو مما يرجع إلى النظر القياسي. وأما أن لا يقتل مسلم بكافر فقد انتزعها العلماء من الكتاب في قوله تعالى: ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ (النساء: ١٤١).

المسألة الرابعة

إذا ثبت أن السنّة راجعة في معناها إلى الكتاب، فإن لأهل العلم مآخذ مختلفة في الوجه الذي دلّ الكتاب به على السنّة، حتى صار متضمّنا لكلّيتها في الجملة، وإن كانت بيانا له في التفصيل، وفيما يأتي أهم تلك المآخذ:

المأخذ الأول: مأخذ عامّ جدّا، وكأنه جارٍ مجرى أخذ الدليل من الكتاب على صحّة العمل بالسنّة ولزوم الاتباع لها. وممن أخذ به عبد الله بن مسعود، فقد روي أنه قال: "لَعَنَ اللَّهُ الْوَاشِمَاتِ وَالْمُوتَشِمَاتِ، وَالْمُتَنَمِّصَاتِ، وَالْمُتَفَلِّجَاتِ لِلْحُسْنِ، الْمُغَيِّرَاتِ خَلْقَ اللَّهِ. فَبَلَغَ ذَلِكَ امْرَأَةً مِنْ بَنِي أَسَدٍ يُقَالُ لَهَا أُمُّ يَعْقُوبَ فَجَاءَتْ فَقَالَتْ: إِنَّهُ بَلَغَنِي عَنْكَ أَنَّكَ لَعَنْتَ كَيْتَ وَكَيْتَ، فَقَالَ: وَمَا لِي أَلْعَنُ مَنْ لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَمَنْ هُوَ فِي كِتَابِ اللَّهِ! فَقَالَتْ: لَقَدْ قَرَأْتُ مَا بَيْنَ اللَّوْحَيْنِ فَمَا وَجَدْتُ فِيهِ مَا تَقُولُ! قَالَ: لَئِنْ كُنْتِ قَرَأْتِيهِ لَقَدْ وَجَدْتِيهِ أَمَا قَرَأْتِ: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ (الحشر: ٧)! قَالَتْ: بَلَى، قَالَ: فَإِنَّهُ قَدْ نَهَى عَنْهُ، قَالَتْ: فَإِنِّي أَرَى أَهْلَكَ يَفْعَلُونَهُ، قَالَ: فَاذْهَبِي فَانْظُرِي، فَذَهَبَتْ، فَنَظَرَتْ، فَلَمْ تَرَ مِنْ حَاجَتِهَا شَيْئًا، فَقَالَ: لَوْ كَانَتْ كَذَلِكَ مَا جَامَعْتُهَا". فظاهر قوله لها: "وهو في كتاب الله"، ثم فسَّر ذلك بقوله: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ (الحشر: ٧) دون قوله تعالى: ﴿وَلَءَامُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ ٱللَّهِ﴾ (النساء: ١١٩) أن تلك الآية تضمنت جميع ما جاء في الحديث النبوي. ويُشْعر بذلك أيضا ما روي عن عبد الرحمن بن يزيد أنه رأى مُحرِما عليه ثيابه، فنهاه، فقال: ائتني بآية من كتاب الله تنزع ثيابي، فقرأ عليه: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ (الحشر: ٧).

المأخذ الثاني: الوجه المشهور عند العلماء، كالأحاديث الآتية في بيان ما أُجمِل ذكرُه من الأحكام، إما بحسب كيفيات العمل، أو أسبابه، أو شروطه،

أو موانعه، أو لواحقه، أو ما أشبه ذلك. كبيانها للصلوات على اختلافها في مواقيتها وركوعها وسجودها وسائر أحكامها، وبيانها للزكاة في مقاديرها وأوقاتها ونُصُب الأموال المزكاة وتعيين ما يزكى مما لا يزكى، وبيان أحكام الصوم وما فيه ممّا ما لم يقع النص عليه في الكتاب، وكذلك الطهارة الحدثية والخبثية، والحج، والذبائح، والصيد، وما يؤكل مما لا يؤكل، والأنكحة وما يتعلق بها من الطلاق والرجعة والظهار واللعان، والبيوع وأحكامها، والجنايات من القصاص وغيره، كل ذلك بيان لما وقع مجملا في القرآن، وهو الذي يظهر دخوله تحت الآية الكريمة: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (النحل: ٤٤).

وقد قيل لمطرّف بن عبد الله بن الشّخّير: لا تحدثونا إلا بالقرآن! فقال له مطرّف: والله ما نريد بالقرآن بدلا، ولكن نريد من هو أعلم بالقرآن منّا.

فهذا الوجه في التفصيل أقرب إلى المقصود، وأشهر في استعمال العلماء في هذا المعنى.

المأخذ الثالث: النظر إلى ما دلّ عليه الكتاب في الجملة، وأنه موجود في السنّة على الكمال، زيادة إلى ما فيها من البيان والشرح. وذلك أن القرآن الكريم أتى بالتعريف بمصالح الدارين جلبًا لها، والتعريف بمفاسدهما دفعا لها. وقد مرّ أن المصالح لا تعدو الثلاثة الأقسام، وهي: الضروريات ويلحق بها مكملاتها، والحاجيات ويضاف إليها مكملاتها، والتحسينيات ويليها مكملاتها. وإذا نظرنا إلى السنّة وجدناها لا تزيد على تقرير هذه الأمور، فالكتاب أتى بها أصولا يُرجَع إليها، والسنّة أتت بها تفريعا على الكتاب وبيانا لما فيه منها، فلا تجد في السنّة إلاّ ما هو راجع إلى تلك الأقسام.

فالضروريات الخمس كما تأصّلت في الكتاب تفصّلت في السنّة. فحفظ الدين حاصله في ثلاثة معان، وهي: الإسلام، والإيمان، والإحسان، فأصلُها في الكتاب وبيانُها في السنّة. ومكمِّلُه ثلاثة أشياء، وهي: الدعاء إليه بالترغيب والترهيب، وجهاد من عانده أوْ رام إفسادَه، وتلافي النقصان الطارئ في أصله، وأصلُ هذه في الكتاب وبيانُها في السنّة على الكمال.

وحفظ النفس حاصلُه في ثلاثة معان، وهي: إقامة أصله بشرعية التناسل، وحفظ بقائه بعد خروجه من العدم إلى الوجود من جهة المأكل والمشرب، وذلك ما يحفظه من داخل، والملبس والمسكن وذلك ما يحفظه من خارج، وجميع هذا مذكور أصلُه في القرآن ومُبيَّن في السنّة. ومكمِّلُه ثلاثة أشياء، وذلك: حفظه عن وضعه في حرام كالزنى، وذلك بأن يكون على النكاح الصحيح، ويلحق به كل ما هو من متعلقاته كالطلاق والخلع واللعان وغيرها، وحفظ ما يتغذى به أن يكون مما لا يضرّ أو يقتل أو يفسد، وإقامة ما لا تقوم هذه الأمور إلا به من الذبائح والصيد، وشرعية الحدّ والقصاص، ومراعاة العوارض اللاحقة، وأشباه ذلك. وقد دخل حفظ النسل في هذا القسم. وأصوله في القرآن، والسنّة بيّنتها.

وحفظ المال راجع إلى مراعاة دخوله في الملكية، وتنميته خشية أن لا يفي بالحاجات. ومكمِّله دفع العوارض بالزجر، والحد، والضمان، وهو في القرآن والسنة.

وحفظ العقل باجتناب ما يفسده، وهو في القرآن (تحريم الخمر)، ومكمِّله شرعية الحدّ أو الزجر (في شرب الخمر وما يذهب العقل)، وليس في القرآن له أصلٌ على الخصوص، فلم يكن له في السنّة حُكم على الخصوص أيضا، فبقي الحكم فيه إلى اجتهاد الأمة.[1]

---

[1] عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَزْهَرَ قَالَ: رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ غَدَاةَ الْفَتْحِ وَأَنَا غُلَامٌ شَابٌّ يَتَخَلَّلُ النَّاسَ يَسْأَلُ عَنْ مَنْزِلِ خَالِدِ بْنِ الْوَلِيدِ، فَأُتِيَ بِشَارِبٍ فَأَمَرَهُمْ فَضَرَبُوهُ بِمَا فِي أَيْدِيهِمْ، فَمِنْهُمْ مَنْ ضَرَبَهُ بِالسَّوْطِ، وَمِنْهُمْ مَنْ ضَرَبَهُ بِعَصًا، وَمِنْهُمْ مَنْ ضَرَبَهُ بِنَعْلِهِ، وَحَثَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ التُّرَابَ. فَلَمَّا كَانَ أَبُو بَكْرٍ أُتِيَ بِشَارِبٍ فَسَأَلَهُمْ عَنْ ضَرْبِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الَّذِي ضَرَبَهُ، فَحَزَرُوهُ أَرْبَعِينَ، فَضَرَبَ أَبُو بَكْرٍ أَرْبَعِينَ. فَلَمَّا كَانَ عُمَرُ كَتَبَ إِلَيْهِ خَالِدُ بْنُ الْوَلِيدِ: إِنَّ النَّاسَ قَدْ انْهَمَكُوا فِي الشُّرْبِ وَتَحَاقَرُوا الْحَدَّ وَالْعُقُوبَةَ! قَالَ: هُمْ عِنْدَكَ فَسَلْهُمْ، وَعِنْدَهُ الْمُهَاجِرُونَ الْأَوَّلُونَ فَسَأَلَهُمْ فَأَجْمَعُوا عَلَى أَنْ يَضْرِبَ ثَمَانِينَ. قَالَ: وقَالَ عَلِيٌّ: إِنَّ الرَّجُلَ إِذَا شَرِبَ افْتَرَى، فَأَرَى أَنْ يَجْعَلَهُ كَحَدِّ الْفِرْيَةِ. **سنن أبي داود،** كتاب الحدود، باب: إذا تتابع في شرب الخمر.

وإن أُلحِق بالضروريات حفظ العِرض فله في الكتاب أصلٌ شرحتهُ السنّة في اللعان والقذف.

هذا وجه في الاعتبار في الضروريات، ولك أن تأخذها على ما تقدّم في أول كتاب المقاصد، فيحصل المراد أيضا.

وإذا نظرت الى الحاجيات اطرد النظر أيضا فيها على ذلك الترتيب أو نحوه؛ فإن الحاجيات دائرة على الضروريات. وكذلك التحسينيات.

المأخذ الرابع: النظر إلى مجال الاجتهاد الحاصل بين الطرفين الواضحين، ومجال القياس الدائر بين الأصول والفروع.

1. مجال الاجتهاد الحاصل بين الطرفين الواضحين:

وذلك أنه يقع في الكتاب النصّ على طرفين مبيَّنين فيه أو في السنة، كما تقدم في المأخذ الثاني، وتبقى الواسطة على اجتهاد لمجاذبة الطرفين إياها. فربما كان وجه النظر فيها قريبَ المأخذ فيُترك إلى أنظار المجتهدين حسبما تبيّن في كتاب الاجتهاد، وربما بَعُدَ على الناظر، أو كان محلّ تعبُّد لا يجري على مسلك المناسبة، فيأتي من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه البيان، وأنه لاحقٌ بأحد الطرفين، أو آخذٌ من كلّ واحد منهما بوجه احتياطي، أو غيره، وهذا هو المقصود هنا.

ويتضح ذلك بأمثلة:

أحدها: أن الله تعالى أحلّ الطيبات وحرّم الخبائث، وبقي بين هذين الأصلين أشياء يمكن لحاقها بأحدهما، فبيّن عليه الصلاة والسلام في ذلك ما اتّضح به الأمر، فنهى "عَنْ كُلِّ ذي نَاب منْ السِّبَاع، وَعَنْ كُلِّ ذي مِخْلَب منْ الطَّيْرِ"،[1] ونهى عن أكل لحوم الحمر الأهلية حين أمر مناديا فنادى في الناس: "إِنَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يَنْهَيَانِكُمْ عَنْ لُحُومِ الْحُمُرِ الأَهْلِيَّةِ فَإِنَّهَا رِجْسٌ، فَأُكْفِئَتْ

---

[1] **صحيح مسلم**، كتاب: الصيد والذبائح وما يؤكل من الحيوان، باب: تحريم أكل كل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير.

الْقُدُورُ وَإِنَّهَا لَتَفُورُ بِاللَّحْمِ"،[1] ونهى عن أكل الجلالة وألبانها،[2] وذلك لما في لحمها ولبنها من أثر الجلة وهي العنهدة. فهذا كله راجع إلى معنى الإلحاق بأصل الخبائث. كما ألحق عليه الصلاة والسلام الضبّ،[3] والحبارى،[4] والأرنب،[5] وأشباهها بأصل الطيبات.

الثاني: أن الله تعالى أحلّ من المشروبات ما ليس بمسكر كالماء واللبن والعسل وأشباهها، وحرّم الخمر من المشروبات لما فيها من إزالة العقل الموقع للعداوة والبغضاء والصدّ عن ذكر الله وعن الصلاة. فوقع فيما بين الأصلين ما ليس بمسكر حقيقة ولكنه يوشك أن يُسكر، وهو نبيذ الدباء والمزفت والنقير وغيرها، فنهى عنها إلحاقا لها بالمسكرات تحقيقا،[6] سدًّا للذريعة. ثم رجع إلى تحقيق الأمر في أن الأصل الإباحة كالماء والعسل، فقال عليه الصلاة والسلام: "وَنَهَيْتُكُمْ عَنْ الانْتِبَاذِ فَانْتَبِذُوا، وَكُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ".[7] وكذلك نهى عن الخليطين[8] للمعنى الذي نهى من أجله عن الانتباذ

---

[1] **صحيح البخاري**، كتاب: الذبائح والصيد، باب: لحوم الحمر الإنسية فيه عن سلمة عن النبي صلى الله عليه وسلم.

[2] **سنن أبي داود**، كتاب: الأطعمة، باب: النهي عن أكل الجلالة وألبانها.

[3] **صحيح البخاري**، كتاب: الهبة وفضلها والتحريض عليها، باب: الهبة.

[4] عن بُرَيْه بْن عُمَرَ بْنِ سَفِينَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ قَالَ: أَكَلْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَحْمَ حُبَارَى. **سنن أبي داود**، كتاب: الأطعمة، باب: في أكل لحم الحبارى.

[5] عَنْ هِشَامِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: أَنْفَجْنَا أَرْنَبًا وَنَحْنُ بِمَرِّ الظَّهْرَانِ، فَسَعَى الْقَوْمُ فَلَغِبُوا، فَأَخَذْتُهَا فَجِئْتُ بِهَا إِلَى أَبِي طَلْحَةَ فَذَبَحَهَا، فَبَعَثَ بِوَرِكَيْهَا أَوْ قَالَ بِفَخِذَيْهَا إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَبِلَهَا. **صحيح البخاري**، كتاب: الأطعمة، باب: الأرنب.

[6] عَنْ الزُّهْرِيِّ قَالَ: حَدَّثَنِي أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لا تَنْتَبِذُوا فِي الدُّبَّاءِ، وَلا فِي الْمُزَفَّتِ. وَكَانَ أَبُو هُرَيْرَةَ يُلْحِقُ مَعَهَا الْحَنْتَمَ وَالنَّقِيرَ. **صحيح البخاري**، كتاب: الأشربة، باب: الخمر من العسل وهو البتع.

[7] تمام الحديث عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: نَهَيْتُكُمْ عَنْ لُحُومِ الأَضْحَى بَعْدَ ثَلاثٍ فَكُلُوا وَتَصَدَّقُوا وَادَّخِرُوا، وَنَهَيْتُكُمْ عَنْ الانْتِبَاذِ فَانْتَبِذُوا وَكُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ، وَنَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ فَزُورُوهَا وَلا تَقُولُوا هُجْرًا". يَعْنِي لا تَقُولُوا سُوءًا. **موطأ الإمام مالك**، كتاب: الضحايا، باب: ادخار لحوم الأضاحي.

[8] عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ نَهَى أَنْ يُنْتَبَذَ الزَّبِيبُ وَالتَّمْرُ جَمِيعًا، وَنَهَى أَنْ يُنْتَبَذَ الْبُسْرُ وَالرُّطَبُ جَمِيعًا. **سسن أبي داود**، كتاب: الأشربة، باب: الخليطين.

في الدباء والمزفت وغيرهما. أما قليل الشراب المسكر الذي لا يوصِلُ إلى حدّ الإسكار فبيَّن أنه يُلحَق بأصله في التحريم، فقال: "مَا أَسْكَرَ كَثِيرُهُ فَقَلِيلُهُ حَرَامٌ".[1] فهذا ونحوه دائر في المعنى بين الأصلين، فكان البيان من رسول الله صلى الله عليه وسلم يعيِّن ما دار بينهما إلى أي جهة يُضاف من الأصلين.

الثالث: أن الله أباح من صيد الجارح المعلَّم ما أمسك عليك، وعُلِم من ذلك أن ما لم يكن مُعلَّما فصيدُه حرام، إذْ لم يمسك إلا على نفسه، فدار بين الأصلين ما كان مُعلَّما ولكنه أكل من صيده. فالتعليم يقتضي أنه أمسك عليك، والأكل يقتضي أنه اصطاد لنفسه لا لك، فتعارض الأصلان. فجاءت السنة ببيان ذلك، فقال عليه الصلاة والسلام: "إِذَا أَرْسَلْتَ كلابَكَ الْمُعَلَّمَةَ وَذَكَرْتَ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا فَكُلْ مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكَ وَإِنْ قَتَلْنَ، إلاّ أَنْ يَأْكُلَ الْكَلْبُ. فَإِنْ أَكَلَ فَلا تَأْكُلْ، فَإِنِّي أَخَافُ أَنْ يَكُونَ إِنَّمَا أَمْسَكَ عَلَى نَفْسِهِ. وَإِنْ خَالَطَهَا كِلابٌ مِنْ غَيْرِهَا فَلا تَأْكُلْ".[2] وفي حديث آخر: "مَا عَلَّمْتَ مِنْ كَلْبٍ أَوْ بَازٍ ثُمَّ أَرْسَلْتَهُ وَذَكَرْتَ اسْمَ اللَّهِ فَكُلْ مِمَّا أَمْسَكَ عَلَيْكَ. قُلْتُ: وَإِنْ قَتَلَ؟ قَالَ: إِذَا قَتَلَهُ وَلَمْ يَأْكُلْ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنَّمَا أَمْسَكَهُ عَلَيْكَ"،[3] وجاء في حديث آخر: "إِذَا أَرْسَلْتَ كَلْبَكَ وَذَكَرْتَ اسْمَ اللَّهِ فَكُلْ وَإِنْ أَكَلَ مِنْهُ".[4] وجميع ذلك رجوع للأصلين الظاهرين.[5]

الرابع: أن النهي ورد على المُحرِم أن لا يقتل الصيد مطلقا، وجاء أن على من قتله عمدا الجزاء، وأبيح للحلال مطلقا، فمن قتله فلا شيء عليه. فبقي قتله خطأً في محلّ النظر، فجاءت السنّة بالتسوية بين العمد والخطأ. قال

---

[1] **سنن أبي داود**، كتاب: الأشربة، باب: النهي عن المسكر.

[2] **صحيح مسلم**، كتاب: الصيد والذبائح وما يؤكل من الحيوان، باب: الصيد بالكلاب المعلمة.

[3] قَالَ: أَبُو دَاوُد الْبَازُ إِذَا أَكَلَ فَلا بَأْسَ بِهِ، وَالْكَلْبُ إِذَا أَكَلَ كُرِهَ، وَإِنْ شَرِبَ الدَّمَ فَلا بَأْسَ بِهِ. **سنن أبي داود**، كتاب: الصيد، باب: في الصيد.

[4] **سنن أبي داود**، كتاب: الصيد، باب: في الصيد.

[5] ويكون الحديث الأول من الإلحاق بأحد الطرفين احتياطا فقط. (عبد الله دراز)

الزهري: جاء القرآن بالجزاء على العامد، وهو في الخطأ سنّة. والزهري من أعلم الناس بالسنن.

الخامس: أن الحلال والحرام من كل نوع قد بيّنه القرآن، وجاءت بينهما أمور ملتبسة لأخذها بطرف من الحلال والحرام، فبيّن صاحب السنّة من ذلك على الجملة وعلى التفصيل. فمن البيان على الجملة قوله: "الحلال بيّن والحرام بيّن، وبينهما أمور مشتبهة".[1] ومن البيان على التفصيل قوله في حديث عبد الله بن زمعة: "واحتجبي منه يا سودة"،[2] لما رأى من شبهه بعتبة.[3] وفي حديث عدي بن حاتم في الصيد: فإذا اختلط بكلابك كلب من غيرها فلا تأكل لا تدري لعله قتله الذي ليس منها،[4] وقال في بئر بضاعة، وقد كانت تطرح فيها الحيض والعذرات: "الْمَاءُ طَهُورٌ لا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ"،[5] فحكم بأحد الطرفين وهو الطهارة. وقال في حديث عقبة بن الحرث في الرضاع إذْ أخبرته المرأة السوداء بأنها أرضعته والمرأةَ التي أراد تزوجها – قال فيه: "كَيْفَ بِهَا وَقَدْ زَعَمَتْ أَنَّهَا قَدْ أَرْضَعَتْكُمَا؟ دَعْهَا عَنْكَ".[6] إلى أشياء من هذا القبيل كثيرة.

---

[1] **صحيح البخاري**، كتاب: البيوع، باب: الحلال بيّن والحرام بيّن وبينهما مشبهات.

[2] عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّهَا قَالَتْ: اخْتَصَمَ سَعْدُ بْنُ أَبِي وَقَّاصٍ وَعَبْدُ بْنُ زَمْعَةَ فِي غُلامٍ، فَقَالَ سَعْدٌ: هَذَا يَا رَسُولَ اللَّهِ ابْنُ أَخِي عُتْبَةَ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ عَهِدَ إِلَيَّ أَنَّهُ ابْنُهُ، انْظُرْ إِلَى شَبَهِهِ، وَقَالَ عَبْدُ بْنُ زَمْعَةَ: هَذَا أَخِي يَا رَسُولَ اللَّهِ وُلِدَ عَلَى فِرَاشِ أَبِي مِنْ وَلِيدَتِهِ. فَنَظَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى شَبَهِهِ، فَرَأَى شَبَهًا بَيِّنًا بِعُتْبَةَ، فَقَالَ: هُوَ لَكَ يَا عَبْدُ بْنَ زَمْعَةَ. الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ، وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ، وَاحْتَجِبِي مِنْهُ يَا سَوْدَةُ بِنْتَ زَمْعَةَ. فَلَمْ تَرَهُ سَوْدَةُ قَطُّ. **صحيح البخاري**، كتاب: البيوع، باب شراء المملوك من الحربي وهبته وعتقه.

[3] فألحق الولد بصاحب الفراش لأنه الأصل، وألحقه بغير صاحب الفراش من جهة المحرمية، فلم يجعله من محارم سودة، لوضوح شبهه بغير أبيها، احتياطا. (عبد الله دراز بتصرف يسير)

[4] عنْ عَدِيِّ بْنِ حَاتِمٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا رَمَيْتَ بِسَهْمِكَ وَذَكَرْتَ اسْمَ اللَّهِ فَوَجَدْتَهُ مِنْ الْغَدِ، وَلَمْ تَجِدْهُ فِي مَاءٍ وَلا فِيهِ أَثَرٌ غَيْرُ سَهْمِكَ فَكُلْ، وَإِذَا اخْتَلَطَ بِكِلابِكَ كَلْبٌ مِنْ غَيْرِهَا فَلا تَأْكُلْ؛ لا تَدْرِي لَعَلَّهُ قَتَلَهُ الَّذِي لَيْسَ مِنْهَا. **سنن أبي داود**، كتاب: الصيد، باب: في الصيد.

[5] **سنن أبي داود**، كتاب: الطهارة، باب: ما جاء في بئر بضاعة.

[6] **صحيح البخاري**، كتاب: النكاح، باب: شهادة المرضعة.

السادس: أن الله عز وجل حرّم الزنى، وأحل التزويج وملك اليمين، وسكت عن النكاح المخالف للمشروع، فإنه ليس بنكاح محض ولا سفاح محض، فجاء في السنّة ما بيّن الحكم في بعض الوجوه، حتى يكون محلاًّ لاجتهاد العلماء في إلحاق المسكوت عنه بأحد الأصلين مطلقا، أو في بعض الأحوال، وبالأصل الآخر في حال آخر، فجاء في الحديث: "أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فنكاحها باطل. فإن دخل بها فلها المهر بما استحل منها".[1] وهكذا سائر ما جاء في النكاح الفاسد من السنّة.

السابع: أن الله أحل صيد البحر فيما أحل من الطيبات، وحرم الميتة فيما حرم من الخبائث، فدارت ميتة البحر بين الطرفين، فأشكل حكمها، فقال عليه الصلاة والسلام: "هو الطهور ماؤه الحلّ ميتته".[2] وروي في بعض الحديث: "أحلت ميتتان الحيتان والجراد".[3] وأكل عليه الصلاة والسلام مما قذفه البحر لـمّا أتى به أبو عبيدة.[4]

الثامن: أن الله تعالى جعل النفس بالنفس، وأقص من الأطراف بعضها من بعض في قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ (المائدة: ٤٥) هذا في العمد.

---

[1] **سنن الترمذي**، كتاب: النكاح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب: ما جاء لا نكاح إلا بولي.

[2] **موطأ الإمام مالك**، كتاب: الطهارة، باب: الطهور للوضوء.

[3] عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ أُحِلَّتْ لَنَا مَيْتَتَانِ الْحُوتُ وَالْجَرَادُ، **سنن ابن ماجة**، كتاب: الصيد، باب: صيد الحيتان والجراد.

[4] عَنْ جَابِرٍ قَالَ: كُنَّا مَعَ أَبِي عُبَيْدَةَ، بَعَثَنَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَعَهُ فِي سَفَرٍ، فَنَفِدَ زَادُنَا، فَمَرَرْنَا بِحُوتٍ قَذَفَهُ الْبَحْرُ فَأَرَدْنَا أَنْ نَأْكُلَ مِنْهُ فَمَنَعَنَا أَبُو عُبَيْدَةَ، ثُمَّ إِنَّهُ قَالَ بَعْدَ ذَلِكَ: نَحْنُ رُسُلُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ، كُلُوا، قَالَ: فَأَكَلْنَا مِنْهُ أَيَّامًا، فَلَمَّا قَدِمْنَا ذَكَرْنَا ذَلِكَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: إِنْ كَانَ بَقِيَ مَعَكُمْ مِنْهُ شَيْءٌ فَابْعَثُوا بِهِ إِلَيْنَا. **مسند أحمد**، كتاب: باقي مسند المكثرين، مسند جابر بن عبد الله رضي الله تعالى عنه.

وأما الخطأ فالدية لقوله تعالى: ﴿ فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مُّؤۡمِنَةٖۖ وَإِن كَانَ مِن قَوۡمِۭ بَيۡنَكُمۡ وَبَيۡنَهُم مِّيثَٰقٞ فَدِيَةٞ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهۡلِهِۦ ﴾ (النساء: ٩٢)، وبيّن عليه الصلاة والسلام مقدار الدية في النفس والأطراف، فجاء طرفان أشكل بينهما الجنين إذا أسقطته أمه بالضربة ونحوها، فإنه يُشبه جزء الإنسان كسائر الأطراف، ويُشبه الإنسان التام لخلقته، فبيّنت السنّة فيه أن ديته الغرة، وأن له حُكْمَ نفسِه لعدم تمحّض أحد الطرفين له.

التاسع: أن الله حرم الميتة وأباح المذكاة، فدار الجنين الخارج من بطن المذكاة ميتا بين الطرفين فاحتملهما، فقال في الحديث: "ذَكَاةُ الْجَنِينِ ذَكَاةُ أُمِّهِ"[1] ترجيحا لجانب الجزئية على جانب الاستقلال.

العاشر: أن الله قال: ﴿ فَإِن كُنَّ نِسَآءٗ فَوۡقَ ٱثۡنَتَيۡنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَۖ وَإِن كَانَتۡ وَٰحِدَةٗ فَلَهَا ٱلنِّصۡفُۚ ﴾ (النساء: ١١)، فبقي نصيب البنتين مسكوتا عنه، فنقل في السنّة حكمُهُما، وهو إلحاقهما بما فوق البنتين (إعطاؤهما الثلثين). ذكره القاضي إسماعيل.

فهذه أمثلة يُستعان بها على ما سواها، فإنه أمرٌ واضح لمن تأمّل، وراجع إلى أحد الأصلين المنصوص عليهما، أو إليهما معا، فيأخذ من كلٍّ منهما بطرف، فلا يخرج عنهما ولا يعدوهما.

2. مجال القياس الدائر بين الأصول والفروع:

ذلك أنه يقع في الكتاب العزيز أصول تشير إلى ما كان من نحوها أن حكمه حكمها، وتقرب إلى الفهم الحاصل من إطلاقها أن بعض المقيَّدات مثلها، فيجتزئ بذلك الأصل عن تفريع الفروع اعتمادا على بيان السنّة فيه. وهذا النحو بناء على أن المقيس عليه. وإن كان خاصا. في حُكمِ العامِّ معنًى. وقد مرّ في كتاب الأدلة بيان هذا المعنى (المسألة التاسعة). فإذا كان كذلك، ووجدنا في الكتاب أصلا، وجاءت السنّة بما في معناه، أو ما يُلحَق به أو يُشبهه أو يدانيه فهو المعنى هٰهنا. وسواء علينا أقلنا إن النبي صلى الله عليه

---

[1] **سنن أبي داود**، كتاب: الضحايا، باب: ما جاء في ذكاة الجنين.

وسلم قاله بالقياس أو بالوحي، إلا أنه جارٍ في أفهامنا مجرى المقيس، والأصل الكتابُ شاملٌ له بالمعنى المفسَّر في أول كتاب الأدلة (المسألة الثانية). وله أمثلة:

أحدها: أن الله عزّ وجل حرم الربا. وربا الجاهلية الذي قالوا فيه: ﴿إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ (البقرة: ٢٧٥)، وقال فيه تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ (البقرة: ٢٧٥) هو فسخ الدين في الدين، يقول الطالب: إما أن تقضي وإما أن تربي، وهو الذي دل عليه قوله تعالى: ﴿وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ (البقرة: ٢٧٩). وإذا كان كذلك، وكان المنع فيه إنما هو من أجل كونه زيادة على غير عوض، ألحقت السنّة به كل ما فيه زيادة بذلك المعنى، فقال عليه الصلاة والسلام: "الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ، وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ، وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ، وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ، وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ، وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ، مِثْلا بِمِثْلٍ، سَوَاءً بِسَوَاءٍ، يَدًا بِيَدٍ، فَإِذَا اخْتَلَفَتْ هَذِهِ الأَصْنَافُ فَبِيعُوا كَيْفَ شِئْتُمْ، إِذَا كَانَ يَدًا بِيَدٍ".[1] فالقرآن حرّم ربا الفضل وربا النَّساء، لأن النَّساء في أحد العوضين يقتضي الزيادة، ويدخل فيه بحكم المعنى السلف يجرُّ نفعا. ويبقى النظر: لِمَ جاز مثلُ هذا في غير النقدين والمطعومات ولم يجز فيهما؟ فهذا محلّ نظر يخفى وجهُه على المجتهدين، وهو من أخفى الأمور التي لم يتّضح معناها إلى اليوم، فلذلك بينّتها السنّة، إذْ لو كانت بيِّنة لوكِّل في الغالب أمرُها إلى المجتهدين، كما وُكِّل إليهم النظر في كثير من محالّ الاجتهاد. فمثل هذا جار مجرى الأصل والفرع في القياس، فتأمله.

الثاني: أن الله تعالى حرم الجمع بين الأم وابنتها في النكاح، وبين الأختين، وجاء في القرآن: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ (النساء: ٢٤)، فجاء نهيه عليه الصلاة والسلام عن الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها[2] من باب

---

[1] **صحيح مسلم**، كتاب: المساقاة، باب: الصرف وبيع الذهب بالورق نقدا.

[2] عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنْ الأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ: رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "لا يُجْمَعُ بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَعَمَّتِهَا، وَلا بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَخَالَتِهَا". **صحيح البخاري**، كتاب: النكاح، باب: تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها في النكاح.

القياس، لأن المعنى الذي لأجله ذُمّ الجمع بين أولئك موجود هنا، وقد يروى في هذا الحديث: "إِنَّكُمْ إِنْ فَعَلْتُمْ ذَلِكَ قَطَعْتُمْ أَرْحَامَكُمْ"،[1] والتعليل يشعر بوجه القياس.

الثالث: أن الله تعالى وصف الماء الطهور بأنه أنزله من السماء، وأنه أسكنه في الأرض، ولم يأت مثل ذلك في ماء البحر، فجاءت السنة بإلحاق ماء البحر بغيره من المياه بأنه "هو الطهور ماؤه الحلّ ميتته".[2]

الرابع: أن الدية في النفس ذكرها الله تعالى في القرآن، ولم يذكر ديات الأطراف، وهي مما يُشكل قياسها على العقول، فبيّن الحديث من دياتها ما وَضُحَ به السبيل. وكأنه جارٍ مجرى القياس الذي يشكل أمرُه فلا بد من الرجوع إليه، ويحذى حذوه.

الخامس: أن الله تعالى ذكر الفرائض المقدّرة من النصف، والربع، والثمن، والثلث، والسدس، ولم يذكر ميراث العصبة، إلا ما أشار إليه قوله في الأبوين: ﴿فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُۥ وَلَدٌ وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُ﴾ (النساء: ١١) ، وقوله في الأولاد: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ (النساء: ١١)، وقوله في آية الكلالة: ﴿وَهُوَ يَرِثُهَآ إِن لَّمْ يَكُن لَّهَا وَلَدٌ﴾ (النساء: ١٧٦)، وقوله: ﴿وَإِن كَانُوٓاْ إِخْوَةً رِّجَالًا وَنِسَآءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ (النساء: ١٧٦)، فاقتضت هذه النصوص أن ما بقي بعد الفرائض المذكورة فللعصبة، وبقي من ذلك ما كان من العصبة غير هؤلاء المذكورين؛ كالجد، والعم، وابن العم، وأشباههم، فقال عليه الصلاة والسلام: "أَلْحِقُوا الْفَرَائِضَ بِأَهْلِهَا فَمَا بَقِيَ فَلأَوْلَى رَجُلٍ ذَكَرٍ".[3] فأتت هذه السنّة ببيان ما بقي مما يُحتاج إليه، بعدما نبّه الكتاب على أصله.

السادس: أن الله تعالى ذكر من تحريم الرضاعة قوله: ﴿وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِيٓ أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ﴾ (النساء: ٢٣)، فألحق النبي صلى الله عليه

[1] **المعجم الكبير** للطبراني، ج10، الباب: 3، ص 31.

[2] سبق تخريجه.

[3] **صحيح البخاري**، كتاب: الفرائض، باب: ميراث الجد مع الأب والإخوة.

وسلم بهاتين سائر القرابات من الرضاعة اللاتي يحرمن من النسب؛ كالعمة، والخالة، وبنت الأخ، وبنت الأخت، وأشباه ذلك، فقال صلى الله عليه وسلم: "إن الله حرم من الرضاع ما حرم من النسب"،[1] وسائر ما جاء في هذا المعنى. وجهة إلحاقها هي جهة الإلحاق بالقياس، إذْ ذاك من باب القياس بنفي الفارق، كما نصّ عليه الحديث. ثم ألحق بالإناث الذكور،[2] لأن اللبن للفحل ومن جهته درّ للمرأة. فإذا كانت المرأة أُمًّا بالرضاع، فالذي له اللبن أب بلا إشكال.

السابع: أن الله حرم مكة بدعاء إبراهيم، فقال: ﴿رَبِّ ٱجۡعَلۡ هَٰذَا ٱلۡبَلَدَ ءَامِنٗا﴾ (إبراهيم: ٣٥)، وقال تعالى: ﴿أَوَلَمۡ يَرَوۡاْ أَنَّا جَعَلۡنَا حَرَمًا ءَامِنٗا﴾ (العنكبوت: ٦٧)، وذلك حرم الله مكة. فدعا رسول الله ربَّه للمدينة بمثل ما دعا به إبراهيم لمكة ومثله معه، فأجابه الله وحرّم ما بين لابتيها، فقال: "إِنِّي أُحَرِّمُ مَا بَيْنَ لابَتَيِ الْمَدِينَةِ أَنْ يُقْطَعَ عِضَاهُهَا أَوْ يُقْتَلَ صَيْدُهَا".[3] وجاء في مكة قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِ ٱلَّذِي جَعَلۡنَٰهُ لِلنَّاسِ سَوَآءً ٱلۡعَٰكِفُ فِيهِ وَٱلۡبَادِۚ وَمَن يُرِدۡ فِيهِ بِإِلۡحَادِۢ بِظُلۡمٖ نُّذِقۡهُ مِنۡ عَذَابٍ أَلِيمٖ﴾ (الحج: ٢٥)، والإلحاد شامل لكل عدول عن الصواب إلى الظلم، وارتكاب المنهيات على تنوُّعها، حسبما فسرته السنّة. وجاء عن الرسول صلى الله عليه وسلم في المدينة مثل ذلك، حيث قال: "... وَالْمَدِينَةُ حَرَمٌ مَا بَيْنَ عَيْرٍ إِلَى كَذَا، فَمَنْ أَحْدَثَ فِيهَا حَدَثًا أَوْ آوَى فِيهَا مُحْدِثًا فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ والمَلائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ، لا يُقْبَلُ مِنْهُ صَرْفٌ

---

[1] **سنن الترمذي**، كتاب: الرضاع، باب ما جاء يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب.

[2] عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: إِنَّ أَفْلَحَ أَخَا أَبِي الْقُعَيْسِ اسْتَأْذَنَ عَلَيَّ بَعْدَ مَا نَزَلَ الْحِجَابُ، فَقُلْتُ وَاللَّهِ لا آذَنُ لَهُ حَتَّى أَسْتَأْذِنَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَإِنَّ أَخَا أَبِي الْقُعَيْسِ لَيْسَ هُوَ أَرْضَعَنِي وَلَكِنْ أَرْضَعَتْنِي امْرَأَةُ أَبِي الْقُعَيْسِ، فَدَخَلَ عَلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ الرَّجُلَ لَيْسَ هُوَ أَرْضَعَنِي وَلَكِنْ أَرْضَعَتْنِي امْرَأَتُهُ، قَالَ: ائْذَنِي لَهُ فَإِنَّهُ عَمُّكِ تَرِبَتْ يَمِينُكِ". قَالَ عُرْوَةُ: فَبِذَلِكَ كَانَتْ عَائِشَةُ تَقُولُ حَرِّمُوا مِنْ الرَّضَاعَةِ مَا يَحْرُمُ مِنْ النَّسَبِ. **صحيح البخاري**، كتاب: الأدب، باب: قول النبي صلى الله عليه وسلم تربت يمينك.

[3] **صحيح البخاري**، كتاب: الحج، باب: فضل المدينة.

ولا عَدْلٌ".[1] فهذا نوع من الإلحاق بمكة في الحرمة، فالمدينة لاحقة بها في هذا المعنى.

الثامن: أن الله تعالى قال: ﴿وَٱسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ ۖ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾ (البقرة: ٢٨٢)، فحكم في الأموال بشهادة النساء منضمة إلى شهادة رجل. وحين ثبت ذلك بالقرآن وقال فيه: ﴿أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾ (البقرة: ٢٨٢) دلّ على انحطاط شهادتهن عن درجة شهادة الرجل، فألحقت السنّة بذلك اليمين مع الشاهد، فقضى عليه الصلاة والسلام بذلك؛ لأن لليمين في اقتطاع الحقوق واقتضائها حكما قضى به قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ ٱللَّهِ وَأَيْمَـٰنِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ الآية (آل عمران: ٧٧)، فجرى الشاهد واليمين مجرى الشاهدين، أو الشاهد والمرأتين في القياس، إلاّ أنه يخفى فبيّنته السنّة.

التاسع: أن الله تعالى ذكر البيع في رقاب الأشياء وأحلّه، وذكر الإجارة في بعض الأشياء، كالجعل المشار إليه في قوله تعالى: ﴿وَلِمَن جَآءَ بِهِۦ حِمْلُ بَعِيرٍ﴾ (يوسف: ٧٢)، والإجارة على القيام بمال اليتيم في قوله: ﴿وَمَن كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ (النساء: ٦)، وفي العمال على الزكاة في قوله: ﴿وَٱلْعَـٰمِلِينَ عَلَيْهَا﴾ (التوبة: ٦٠)، وفي بعض منافع أخرى، دون أن يشمل الإذن جميع المنافع، فأطلقت السنّة فيها القول بالنسبة إلى سائر منافع الرقاب من الناس والدواب والدور والأرضين، فبيّن النبيّ صلى الله عليه وسلم من ذلك كثيرا، ووكّل سائرها إلى أنظار المجتهدين. وهذا هو المجال القياسي المعتبر في الشرع. ولا علينا أقصد النبي عليه الصلاة والسلام القياس على الخصوص أم لا؛ لأن جميع ذلك يرجع إلى قصده بيان ما أنزل الله إليه على أيّ وجه كان.

العاشر: أن الله تعالى أخبر عن إبراهيم في شأن الرؤيا بما أخبر به من ذبح ولده، وعن رؤيا يوسف، ورؤيا الفتيين، وكانت رؤيا صادقة، ولم يدلّ

---

[1] **صحيح البخاري**، كتاب: الجزية، باب: ذمة المسلمين وجوارهم واحدة يسعى بها أدناهم.

ذلك على صدق كلّ رؤيا؛ فبيّن النبيّ صلى الله عليه وسلم أحكام ذلك، وأن الرؤيا الصالحة من الرجل الصالح جزء من أجزاء النبوة، وأنها من المبشِّرات، وأنها على أقسام، إلى غير ذلك من أحكامها. فتضمن إلحاق غير أولئك المذكورين بهم، وهو المعنى الذي في القياس. والأمثلة في هذا المعنى كثيرة.

المأخذ الخامس: النظر إلى ما يتألف من أدلة القرآن المتفرقة من معان مجتمعة؛ فإن الأدلة قد تأتي في معان مختلفة ولكن يشملها معنى واحد شبيه بالأمر في المصالح المرسلة والاستحسان. فتأتي السنّة بمقتضى ذلك المعنى الواحد، فيُعلم أو يُظنّ أن ذلك المعنى مأخوذ من مجموع تلك الأفراد، بناء على صحّة الدليل الدالّ على أن السنّة إنما جاءت مبيِّنة للكتاب. ومثال هذا الوجه ما تقدّم في أول كتاب الأدلة الشرعية[1] في طلب معنى قوله عليه الصلاة والسلام: "لا ضرر ولا ضرار"[2] من الكتاب، ويدخل فيه ما في معنى هذا الحديث من الأحاديث، فلا معنى للإعادة.

---

[1] في المسألة الثانية، حيث جعله من باب الدليل الشرعي الظني الراجع إلى قطعي، لأنه مبثوث في الشريعة في جزئيات وكليات. فالسنة نظمت هذه المواضع المتفرقة المبثوثة، وجعلتها في سلك واحد بقاعدة عامة، وكأن هذا الوجه جمع المتفرقات، وأخذ كلي من الجزئيات، وإجمال للتفصيلات. فهو عكس لبعض الوجوه المتقدمة. وبالتأمل فيه تجده نادرا ومأخذا لا تنبني عليه الدعوى في أصل المسألة، إلا إذا ضمّ لغيره من الوجوه. فإن كان مراد المؤلف أن هذه الوجوه الخمسة كل واحد منها يكفي لإثبات المسألة فإنما يظهر ذلك في الوجه الثالث تاما، وفي الثاني ببعض تكلُّف، وفي الأول على الطريق الذي قصد منه. أما ما عداها فلا يظهر انفراده بإثبات المسألة ودفع إشكالاتها. وإذا كان قد اعترض على الوجه السادس بالقصور مع أنه ذكر له عشرة أمثلة وقال إن هذا النمط في السنة كثير، فكيف يكون حال هذا الوجه الخامس الذي لم يتيسر له فيه إلا مثال واحد. نعم، إن كان غرضه من وجوهه الخمسة أن تكون مضمومة بعضها إلى بعض، كما يشير إليه في الفصل الآتي بقوله: "إما بتحقيق المناط، وإما بالطريقة القياسية، وإما بغيرها، إلخ" كان الاعتراض على الوجه السادس وجيها من جهة أن صاحبه اقتصر عليه وادعى فيه أنه يكفي في إثبات الدعوى. (عبد الله دراز)

[2] **موطأ الإمام مالك**، كتاب: الأقضية، باب: القضاء في المرفق.

المأخذ السادس: النظر إلى تفاصيل الأحاديث في تفاصيل القرآن، وإن كان في السنّة بيان زائد. ولكن صاحب هذا المأخذ يتطلب أن يجد كل معنى في السنّة مشارا إليه. من حيث وضع اللغة لا من جهة أخرى. أو منصوصا عليه في القرآن. ولنضرب له أمثلة ثم ننظر في صحّته أو عدم صحّته. وله أمثلة كثيرة:

أحدها: حديث ابن عمر في تطليقه زوجه وهي حائض، فقال عليه الصلاة والسلام لعمر: "مره فليراجعها، ثم ليتركها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر، ثم إن شاء أمسك بعد، وإن شاء طلق قبل أن يمس، فتلك العدة التى أمر الله أن يطلق لها النساء"،[1] يعني أمره في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ (الطلاق: ١).

الثاني: حديث فاطمة بنت قيس في أن رسول الله لم يجعل لها سكنى ولا نفقة لما طلّقها زوجها ألبتة. وشأن المبتوتة أن لها السكنى وإن لم يكن لها نفقة . لأنها بذت على أهلها بلسانها، فكان ذلك تفسيرا لقوله تعالى: ﴿وَلَا يَخۡرُجۡنَ إِلَّآ أَن يَأۡتِينَ بِفَٰحِشَةٖ مُّبَيِّنَةٖۚ﴾ (الطلاق: ١).

الثالث: حديث سبيعة الأسلمية، إذْ ولدت بعد وفاة زوجها بنصف شهر، فأخبرها عليه الصلاة والسلام أنْ قد حلَّت، فبيّن الحديث أن قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوۡنَ مِنكُمۡ وَيَذَرُونَ أَزۡوَٰجٗا يَتَرَبَّصۡنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرۡبَعَةَ أَشۡهُرٖ وَعَشۡرٗا﴾ (البقرة: ٢٣٤) مخصوص في غير الحامل، وأن قوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلۡأَحۡمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعۡنَ حَمۡلَهُنَّۚ﴾ (الطلاق: ٤) عامّ في المطلّقات وغيرهن.

الرابع: حديث عدي بن حاتم، قال: لما نزلت ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلۡخَيۡطُ ٱلۡأَبۡيَضُ مِنَ ٱلۡخَيۡطِ ٱلۡأَسۡوَدِ مِنَ ٱلۡفَجۡرِۖ﴾ (البقرة: ١٨٧)، قال لي النبي صلى الله عليه وسلم: "إنما ذلك بياض النهار من سواد الليل".[2]

---

[1] **صحيح البخاري**، كتاب: الطلاق، باب: قَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى: "يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمْ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ".

[2] **مسند الإمام أحمد**، مسند الكوفيين، بقية حديث عدي بن حاتم رضي الله تعالى عنه.

الخامس: حديث أنس في الكبائر، قال عليه الصلاة والسلام فيها: "الشرك بالله، وعقوق الوالدين، وقتل النفس، وقول الزور"،[1] وثَمّ أحاديث أُخَر فيها ذكر الكبائر وجميعها تفسير لقوله تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُم مُّدْخَلًا كَرِيمًا﴾ (النساء: ٣١).

وهذا النمط في السنة كثير، ولكن القرآن لا يفي بهذا المقصود على النص والإشارة العربية التي تستعملها العرب أو نحوها. وأول شاهد في هذا الصلاة والحج والزكاة والحيض والنفاس واللقطة والقراض والمساقاة والديات والقسامات وأشباه ذلك من أمور لا تحصى، فالملتزم لهذا لا يفي بما ادعاه، إلا أن يتكلّف في ذلك مآخذ لا يقبلها كلام العرب، ولا يوافق على مثلها السلف الصالح ولا العلماء الراسخون في العلم. ولقد رام بعض الناس فتح هذا الباب الذي شرع في التنبيه عليه، فلم يوف به إلا على التكلّف المذكور، والرجوع إلى المأخذ الأول في مواضع كثيرة لم يتأتّ له فيها نصّ ولا إشارة إلى خصوصات ما ورد في السنة، فكان ذلك نازلا بقصده الذي قصد. وهذا الرجل المُشار إليه لم ينصب نفسه في هذا المقام إلا لاستخراج معاني الأحاديث التي خرّج مسلم ابن الحجاج في كتابه المسند الصحيح، دون ما سواها مما نقله الأئمة سواه.[2]

وأرجو أن يكون ما ذكر هنا من المآخذ موفيا بالغرض في الباب. والله الموفق للصواب.

فصل

وقد ظهر مما تقدم أن المراد بإرجاع السنّة إلى القرآن ليس معناه طرح السنّة اعتمادا على الرأي في فهم القرآن، فهذا لم ندّعه في مسألتنا هذه، بل هو

[1] **صحيح مسلم**، كتاب: الإيمان، باب: بيان الكبائر وأكبرها.

[2] أي فإذا كان لم يتم له غرضه في مقدار محدود من الأحاديث، وهي أحاديث مسلم، فكيف يتم له غرضه إذا نظر إلى دواوين الحديث الأخرى. (عبد الله دراز)

رأي أولئك الخارجين عن الطريقة المثلى، وإنما المراد رجوع السنّة إلى القرآن إما بتحقيق المناط الدائر بين الطرفين الواضحين والحكم عليه، وإما بالطريقة القياسية، وإما بغيرها من المآخذ المتقدّمة.

المسألة الخامسة

حيث قلنا إن الكتاب دالّ على السنة، وإن السنّة إنما جاءت مبيّنة له، فذلك بالنسبة إلى الأمر والنهي والإذن أو ما يقتضي ذلك، وبالجملة ما يتعلق بأفعال المكلَّفين من جهة التكليف. وأما ما خرج عن ذلك من الإخبار عما كان أو ما يكون، مما لا يتعلق به أمرٌ ولا نهيٌ ولا إذْنٌ فعلى ضربين:

أحدهما: أن يقع في السنّة موقع التفسير للقرآن، فهذا واضحٌ أنه بيانٌ له، كما في قوله تعالى: ﴿وَٱدۡخُلُواْ ٱلۡبَابَ سُجَّدٗا وَقُولُواْ حِطَّةٞ﴾ (البقرة: ٥٨)، قال: "دخلوا يزحفون على أستاههم". وفي قوله: ﴿فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ قَوۡلًا غَيۡرَ ٱلَّذِي قِيلَ لَهُمۡ﴾ (البقرة: ٥٩)، قال: "قالوا حبة في شعرة".[1] وفي قوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةٗ وَسَطٗا لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ (البقرة: ١٤٣)، قال: "يدعى نوح فيقال: هل بلغت؟ فيقول نعم، فيدعى قومه فيقال: هل بلغكم؟ فيقولون: ما أتانا من نذير وما أتانا من أحد، فيقال: من شهودك؟ فيقول: محمد وأمته، قال: فيؤتى بكم تشهدون أنه قد بلغ، فذلك قول الله: "وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا".[2] وفي قوله: ﴿بَلۡ أَحۡيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمۡ يُرۡزَقُونَ﴾ (آل عمران: ١٦٩)، قال: "أَرْوَاحُ الشُّهَدَاءِ عِنْدَ اللَّهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِي حَوَاصِلِ طَيْرٍ خُضْرٍ لَهَا قَنَادِيلُ مُعَلَّقَةٌ بِالْعَرْشِ، تَسْرَحُ فِي أَيِّ الْجَنَّةِ شَاءُوا، ثُمَّ تَرْجِعُ إِلَى قَنَادِيلِهَا، فَيُشْرِفُ عَلَيْهِمْ رَبُّهُمْ فَيَقُولُ: أَلَكُمْ

---

[1] عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: قِيلَ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ: "ادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ"، فَدَخَلُوا يَزْحَفُونَ عَلَى أَسْتَاهِهِمْ، فَبَدَّلُوا وَقَالُوا حِطَّةٌ حَبَّةٌ فِي شَعَرَةٍ". **صحيح البخاري**، تفسير القرآن، باب: "وإذ قلنا ادخلوا هذه القرية..."

[2] **سنن الترمذي**، كتاب: تفسير القرآن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب: ومن سورة البقرة.

حَاجَةٌ تُرِيدُونَ شَيْئاً؟ فَيَقُولُونَ: لاَ إِلاَّ أَنْ نَرْجِعَ إِلَى الدُّنْيَا فَنُقْتَلَ مَرَّةً أُخْرَى".[1] وأمثلة هذا الضرب كثيرة.

الثاني: أن لا يقع موقع التفسير، ولا فيه معنى تكليف اعتقادي أو عملي، فلا يلزم أن يكون له أصل في القرآن، لأنه أمرٌ زائد على موقع التكليف، وإنما أنزل القرآن للتكليف، فالسنّة إذا خرجت عن ذلك فلا حرج. وقد جاء من ذلك نمط صالح في الصحيح، كحديث أبرص وأقرع وأعمى،[2] وحديث جريج العابد،[3] وجُمَل من قصص الأنبياء عليهم السلام والأمم قبلنا، مما لا ينبني عليه عمل، ولكن في ذلك من الاعتبار نحوٌ مما في القصص القرآني. وهو نمط ربما يرجع إلى الترغيب والترهيب، فهو خادم للأمر والنهي، ومعدود في المكملات لضرورة التشريع، فلم يخرج بالكلية عن القسم الأول (الواقع موقع التفسير للقرآن). والله أعلم.

المسألة السادسة

السنة ثلاثة أنواع كما تقدم: قول، وفعل، وإقرار بعد العلم والقدرة على الإنكار لو كان مُنكَرًا.

1. السنة القولية

أما القول فلا إشكال فيه ولا تفصيل.

2. السنة الفعلية

وأما الفعل فيدخل تحته الكفّ عن الفعل، لأنه فعلٌ عند جماعة، وعند كثير من الأصوليين أن الكفّ غيرُ فعل. وعلى الجملة فلا بد من الكلام على كلّ واحد منهما.

---

[1] **سنن الدارمي**، كتاب: الجهاد، باب: ما يتمنى الشهيد من الرجعة إلى الدنيا.

[2] **صحيح البخاري**، كتاب: أحاديث الأنبياء، باب: حديث أبرص وأعمى وأقرع في بني إسرائيل.

[3] **صحيح مسلم**، كتاب: البر والصلة والأدب، باب: تقديم بر الوالدين على التطوع بالصلاة وغيرها.

فالفعل منه صلى الله عليه وسلم دليل على مُطلق الإذن فيه، ما لم يدل دليل على غير الإطلاق من قول أو قرينة حال أو غيرهما. وتفصيل هذا مذكور في كتب الأصول، ولكن الذي يخصّ هذا الموضع أن الفعل منه صلى الله عليه وسلم أبلغُ في باب التأسّي والامتثال من القول المجرّد. وقد تمّ بيان هذا المعنى في فصل البيان والإجمال وفي كتاب الاجتهاد من هذا الكتاب.

وأيضا فإنه وإن دلّ الدليل أو القرينة على خلاف مُطلَق الإذن، فلا يخرج عن أنواع الإذن، لأن مُطلَق الإذن يشمل الواجب والمندوب والمباح. ففعلُه عليه الصلاة والسلام لا يخرج عن ذلك، فهو إما واجب أو مندوب أو مباح. وسواء علينا أكان ذلك في حال خاصة، أم كان مطلقا، ومثال المطلق سائر المفعولات له صلى الله عليه وسلم، ومثال ما كان في حال خاصة فعله صلى الله عليه وسلم في تقريره للزاني الذي أقرّ عنده، فبالغ في الاحتياط عليه حتى صرّح له بلفظ الوطء الصريح، ومثلُه في غير هذا المحلّ منهيٌّ عنه، فإنما جاز لمحلّ الضرورة فيتقدر بقدرها؛ بدليل النهي عن التّفحّش مطلقا. والقول هنا (تلفّظ النبيّ صلى الله عليه وسلم بلفظ الوطء الصريح) من باب الفعل، لأنه معنى تكليفيّ لا تعريفي، فالتعريفي هو المعدود في الأقوال، وهو الذى يُؤتَى به أمرا أو نهيا أو إخبارا بحكم شرعي، والتكليفي هو الذي لا يُعرِّف بالحكم بنفسه من حيث هو قول، كما أن الفعل كذلك.

وأما الترك فمحلّه في الأصل غير المأذون فيه، وهو المكروه والممنوع. فتركُه عليه الصلاة والسلام دالّ على مرجوحية الفعل، وهو إمّا مطلقا وإما في حال. فالمتروك مُطلقا ظاهر. والمتروك في حال كتركه الشهادة لمن نحل بعض ولده دون بعض، فإنه قال: "أكلهم وهبت له مثل هذا؟ قال: لا، قال: فلا تشهدني إذا، فإني لا أشهد على جور".[1] وهذا ظاهر.

---

[1] عَنْ النُّعْمَانُ بْنُ بَشِيرٍ أَنَّ أُمَّهُ بِنْتَ رَوَاحَةَ سَأَلَتْ أَبَاهُ بَعْضَ الْمَوْهِبَةِ مِنْ مَالِهِ لابْنِهَا، فَالْتَوَى بِهَا سَنَةً ثُمَّ بَدَا لَهُ، فَقَالَتْ: لا أَرْضَى حَتَّى تُشْهِدَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى مَا وَهَبْتَ لابْنِي، فَأَخَذَ أَبِي بِيَدِي وَأَنَا يَوْمَئِذٍ غُلامٌ، فَأَتَى رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ أُمَّ هَذَا بِنْتَ رَوَاحَةَ أَعْجَبَهَا أَنْ أُشْهِدَكَ عَلَى الَّذِي وَهَبْتُ لابْنِهَا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَا بَشِيرُ أَلَكَ وَلَدٌ

وقد يقع الترك لوجوه غير ما تقدم من كون الشيء مكروها أو ممنوعا، منها:

1. الكراهية طبعا، كما قال في الضبّ وقد امتنع من أكله: "... وَلَكِنْ لَمْ يَكُنْ بِأَرْضِ قَوْمِي فَأَجِدُنِي أَعَافُهُ".[1] فهذا ترك للمباح بحكم الجبلة ولا حرج فيه.

2. الترك لحقّ الغير، كما في تركه أكل الثوم والبصل لحقّ الملائكة،[2] وهو ترك مباح لمعارضة حقّ الغير.

3. الترك خوف الافتراض، لأنه كان يترك العمل وهو يحب أن يعمل به مخافة أن يعمل به الناس فيفرض عليهم. كما ترك القيام في المسجد في رمضان.[3]

4. الترك لما لا حرج في فعله بناء على أن ما لا حرج فيه بالجزء منهيّ

سِوَى هَذَا؟ قَالَ: نَعَمْ، فَقَالَ: أَكُلَّهُمْ وَهَبْتَ لَهُ مِثْلَ هَذَا؟ قَالَ: لا، قَالَ: فَلا تُشْهِدْنِي إِذًا، فَإِنِّي لا أَشْهَدُ عَلَى جَوْرٍ". **صحيح مسلم**، كتاب: الهبات، باب: كراهة تفضيل بعض الأولاد في الهبة.

[1] **صحيح البخاري**، كتاب: الأطعمة، باب ما كان النبي صلى الله عليه وسلم لا يأكل حتى يسمى له فيعلم ما هو.

[2] عَنْ ابْنِ جُرَيْجٍ قَالَ حَدَّثَنَا عَطَاءٌ عَنْ جَابِرٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ أَكَلَ مِنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ، قَالَ أَوَّلَ يَوْمٍ الثُّومِ، ثُمَّ قَالَ الثُّومِ وَالْبَصَلِ وَالْكُرَّاثِ، فَلا يَقْرَبْنَا فِي مَسَاجِدِنَا، فَإِنَّ الْمَلائِكَةَ تَتَأَذَّى مِمَّا يَتَأَذَّى مِنْهُ الإِنْسُ. **سنن النسائي**، كتاب: المساجد، باب: من يمنع من المسجد.

[3] عَنْ عُقَيْلٍ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ أَخْبَرَنِي عُرْوَةُ أَنَّ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَخْبَرَتْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَرَجَ لَيْلَةً مِنْ جَوْفِ اللَّيْلِ فَصَلَّى فِي الْمَسْجِدِ وَصَلَّى رِجَالٌ بِصَلاتِهِ، فَأَصْبَحَ النَّاسُ فَتَحَدَّثُوا فَاجْتَمَعَ أَكْثَرُ مِنْهُمْ، فَصَلَّى فَصَلَّوْا مَعَهُ، فَأَصْبَحَ النَّاسُ فَتَحَدَّثُوا فَكَثُرَ أَهْلُ الْمَسْجِدِ مِنْ اللَّيْلَةِ الثَّالِثَةِ، فَخَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَصَلَّى فَصَلَّوْا بِصَلاتِهِ، فَلَمَّا كَانَتْ اللَّيْلَةُ الرَّابِعَةُ عَجَزَ الْمَسْجِدُ عَنْ أَهْلِهِ حَتَّى خَرَجَ لِصَلاةِ الصُّبْحِ، فَلَمَّا قَضَى الْفَجْرَ أَقْبَلَ عَلَى النَّاسِ فَتَشَهَّدَ ثُمَّ قَالَ: أَمَّا بَعْدُ فَإِنَّهُ لَمْ يَخْفَ عَلَيَّ مَكَانُكُمْ، وَلَكِنِّي خَشِيتُ أَنْ تُفْتَرَضَ عَلَيْكُمْ فَتَعْجِزُوا عَنْهَا. فَتُوُفِّيَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالأَمْرُ عَلَى ذَلِكَ. **صحيح البخاري**، كتاب: التراويح، باب: فضل من قام رمضان.

عنه بالكلّ، كإعراضه عن سماع غناء الجاريتين في بيته.[1] ولأنه ليس كلّ ما لا حرج فيه يؤذنُ فيه. وقد مرّ الكلام فيه في كتاب الأحكام.

5. ترك المباح الصرف إلى ما هو الأفضل، ومثال ذلك أن القسم لم يكن لازما لأزواجه في حقّه، وهو معنى قوله تعالى: ﴿تُرْجِي مَن تَشَآءُ مِنْهُنَّ وَتُـْٔوِيٓ إِلَيْكَ مَن تَشَآءُ﴾ (الأحزاب: ٥١) عند جماعة من المفسرين، ومع ذلك فترك ما أبيح له إلى القسم الذي هو أخلق بمكارم أخلاقه. ومثاله أيضا ترك قتل المرأة التي سمّت له الشاة.[2]

6. الترك للمطلوب خوفا من حدوث مفسدة أعظم من مصلحة ذلك المطلوب، كما جاء في الحديث عن عائشة أنه صلى الله عليه وسلم ترك إعادة بناء البيت الحرام على قواعد إبراهيم مخافة الفتنة إذْ كان الناس حديثٌ عهدُهُم بالجاهلية،[3] ومنع من قتل أهل النفاق، وقال: "لا يتحدث الناس أن محمدا يقتل أصحابه".[4]

---

[1] عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: دَخَلَ عَلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعِنْدِي جارِيَتَانِ تُغَنِّيَانِ بِغِنَاءِ بُعَاثَ، فَاضْطَجَعَ عَلَى الْفِرَاشِ وَحَوَّلَ وَجْهَهُ، وَدَخَلَ أَبُو بَكْرٍ فَانْتَهَرَنِي وَقَالَ: مِزْمَارَةُ الشَّيْطَانِ عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ! فَأَقْبَلَ عَلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلام فَقَالَ: دَعْهُمَا. فَلَمَّا غَفَلَ غَمَزْتُهُمَا فَخَرَجَتَا. وَكَانَ يَوْمَ عِيدٍ يَلْعَبُ السُّودَانُ بِالدَّرَقِ وَالْحِرَابِ، فَإِمَّا سَأَلْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَإِمَّا قَالَ تَشْتَهِينَ تَنْظُرِينَ؟ فَقُلْتُ: نَعَمْ، فَأَقَامَنِي وَرَاءَهُ خَدِّي عَلَى خَدِّهِ، وَهُوَ يَقُولُ: دُونَكُمْ يَا بَنِي أَرْفِدَةَ، حَتَّى إِذَا مَلِلْتُ قَالَ: حَسْبُكِ؟ قُلْتُ: نَعَمْ، قَالَ: فَاذْهَبِي". **صحيح البخاري**، كتاب: الجمعة، باب: الحراب والدرق يوم العيد.

[2] عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ امْرَأَةً مِنْ الْيَهُودِ أَهْدَتْ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَاةً مَسْمُومَةً، قَالَ: فَمَا عَرَضَ لَهَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. قَالَ أَبُو دَاوُد: هَذِهِ أُخْتُ مَرْحَبٍ الْيَهُودِيَّةُ الَّتِي سَمَّتْ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. **سنن أبي داود**، كتاب: الديات، باب فيمن سقى رجلا سما أو أطعمه فمات أيقاد منه؟

[3] عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ: سَأَلْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ الْجَدْرِ أَمِنَ الْبَيْتِ هُوَ؟ قَالَ: نَعَمْ، قُلْتُ: فَمَا لَهُمْ لَمْ يُدْخِلُوهُ فِي الْبَيْتِ؟ قَالَ: إِنَّ قَوْمَكِ قَصَّرَتْ بِهِمْ النَّفَقَةُ. قُلْتُ: فَمَا شَأْنُ بَابِهِ مُرْتَفِعًا؟ قَالَ: فَعَلَ ذَلِكَ قَوْمُكِ لِيُدْخِلُوا مَنْ شَاءُوا وَيَمْنَعُوا مَنْ شَاءُوا، وَلَوْلَا أَنَّ قَوْمَكِ حَدِيثٌ عَهْدُهُمْ بِالْجَاهِلِيَّةِ فَأَخَافُ أَنْ تُنْكِرَ قُلُوبُهُمْ أَنْ أُدْخِلَ الْجَدْرَ فِي الْبَيْتِ وَأَنْ أُلْصِقَ بَابَهُ بِالْأَرْضِ. **صحيح البخاري**، كتاب: الحج، باب فضل مكة وبنيانه.

[4] عن جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: كُنَّا فِي غَزَاةٍ . قَالَ سُفْيَانُ مَرَّةً فِي جَيْشٍ . فَكَسَعَ رَجُلٌ مِنْ الْمُهَاجِرِينَ رَجُلا مِنْ الأَنْصَارِ، فَقَالَ الأَنْصَارِيُّ: يَا

وكل هذه الوجوه قد ترجع إلى الأصل المتقدم (كون الترك محلُّه الشيء غيرُ المأذون فيه).

أما الأول: فلم يكن في الحقيقة من باب الترك، لأنه ليس بترك بإطلاق. كيف وقد أُكِل على مائدته عليه الصلاة والسلام وأقره.

وأما الثاني: فقد صار في حقّه صلى الله عليه وسلم التّناول ممنوعا أو مكروها لحقّ ذلك الغير، هذا في غير مقاربة المساجد، وأما مع مقاربتها والدخول فيها فهو عامّ فيه وفي الأمة، فلذلك نهى آكلها عن مقاربة المسجد، وهو راجع إلى النهي عن أكلها لمن أراد مقاربة المسجد.

وأما الثالث: فهو من الرّفق المندوب إليه، فالترك هنالك مطلوبٌ. وهو راجع إلى أصل الذرائع إذا كان تركًا لما هو مطلوبٌ خوفًا ممّا هو أشدّ منه، فإذا رجع إلى النهي عن المأذون فيه خوفا من مآل لم يؤذن فيه صار الترك هنا مطلوبا.

وأما الرابع: فقد تبيّن في مباحث المباح أن ما لا حرج فيه بالجزء يرجع إلى المنهيّ عنه بالكلّ.

وأما الخامس: فوجه النهي المتوجّه على الفعل الذي حصل بسببه التّرك أنّ الرفيعَ المنصب مُطالبٌ بما يقتضي منصبُه، بحيث يُعدّ خلافُه منهيّا عنه وغير لائق به، وإن لم يكن كذلك في حقيقة الأمر، حسبما جرت به عبارة الصوفية في قولهم "حسنات الأبرار سيئات المقربين"، وهم إنما يريدون أنها

للأَنْصَارِ! وَقَالَ الْمُهَاجِرِيُّ: يَا للمُهَاجِرِينَ! فَسَمِعَ ذَلِكَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: مَا بَالُ دَعْوَى الْجَاهِلِيَّةِ! قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ كَسَعَ رَجُلٌ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ رَجُلا مِنَ الأَنْصَارِ، فَقَالَ: دَعُوهَا فَإِنَّهَا مُنْتِنَةٌ. فَسَمِعَ بِذَلِكَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أُبَيٍّ فَقَالَ: فَعَلُوهَا! أَمَا وَاللَّهِ لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الأَعَزُّ مِنْهَا الأَذَلَّ. فَبَلَغَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَامَ عُمَرُ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ دَعْنِي أَضْرِبْ عُنُقَ هَذَا الْمُنَافِقِ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: دَعْهُ، لا يَتَحَدَّثُ النَّاسُ أَنَّ مُحَمَّدًا يَقْتُلُ أَصْحَابَهُ. **صحيح البخاري**، كتاب: تفسير القرآن، باب: قوله: "سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ ..."

سيئات في اعتبارهم لا في حقيقة الخطاب الشرعي. ولقد روي أنه عليه الصلاة والسلام كان بعد القسم على الزوجات وإقامة العدل على ما يليق به يعتذر إلى ربه ويقول: "اللّهم هذا قسمي فيما أملك، فلا تلمني فيما تملك ولا أملك".[1] يريد بذلك ميل القلب إلى بعض الزوجات دون بعض، فإنه أمرٌ لا يملك كسائر الأمور القلبية التي لا كسب للإنسان فيها أنفسها. والحاصل أن الترك هنا راجع إلى ما يقتضيه النهي، لكن النهي الاعتباري.

وأما السادس: فظاهر أنه راجع إلى الترك الذي يقتضيه النهي، لأنه من باب تعارض مفسدتين، إذْ يُطلَب الذهاب إلى الراجح، ويُنهَى عن العمل بالمرجوح، والترك هنا هو الراجح فعمل عليه.

3. السنة التقريرية

وأما الإقرار فمحمله على أن لا حرج في الفعل الذي رآه عليه السلام فأقره، أو سمع به فأقره. وهذا المعنى مبسوط في الأصول. ولكن الذي يخصّ الموضع هنا أن ما لا حرج فيه جنس لأنواع: الواجب، والمندوب، والمباح بمعنى المأذون فيه وبمعنى أن لا حرج فيه. وأما المكروه فغير داخل تحته على ما هو المقصود، لأن سكوته عليه يؤذِنُ إطلاقُه بمساواة الفعل للترك، والمكروه لا يصحّ فيه ذلك، لأن الفعل المكروه منهي عنه، وإذا كان كذلك لم يصحّ السكوت عنه. ولأن الإقرار محلّ تشريع عند العلماء، فلا يُفهم منه المكروه بحكم إطلاق السكوت عليه دون زيادة تقترن به. فإذا لم يكن ثم قرينة ولا تعريف أَوْهَمَ ما هو أقرب إلى الفهم، وهو الإذن، أو أن لا حرج بإطلاق، والمكروه ليس كذلك.

لا يقال: فيلزم مثله في الواجب والمندوب، إذْ لا يُفهم بحكم الإقرار فيه غير مطلق الإذن أو أن لا حرج، وليسا كذلك، لأن الواجب منهيٌّ عن

---

[1] عن عائشة رضي الله عنها قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقسم فيعدل فيقول: "اللهم هذا قسمي فيما أملك، فلا تلمني فيما تملك ولا أملك." قال إسماعيل القاضي: "يعني القلب. وهذا في العدل بين نسائه". **المستدرك على الصحيحين**، كتاب النكاح، باب: أما حديث سالم.

تركه ومأمور بفعله، والمندوب مأمور بفعله، وجميع ذلك زائد على مطلق رفع الحرج، فلا يدخلان تحت مقتضى الإقرار. وقد زعمت أنهما داخلان.

لأنا نقول: بل هما داخلان، لأن عدم الحرج مع فعل الواجب لازمٌ للموافقة بينهما، لأن الواجب والمندوب إنما يعتبران في الاقتضاء قصدا من جهة الفعل، ومن هذه الجهة صارا لا حرج فيهما، بخلاف المكروه فإنه إنما يعتبر في الاقتضاء من جهة الترك لا من جهة الفعل، وأن لا حرج راجع إلى الفعل، فلا يتوافقان. وإلا فكيف يتوافقان والنهي يصادم عدم الحرج في الفعل.

فإن قيل: من مسائل كتاب الأحكام أن المكروه معفوٌّ عنه من جهة الفعل، ومعنى كونه معفوًّا عنه هو معنى عدم الحرج فيه، وأنت تثبت هنا الحرج بهذا الكلام.

قيل: كلا، بل المراد هنا غير المراد هنالك، لأن الكلام هنالك فيما بعد الوقوع، لا فيما قبله. ولا شك أن فاعل المكروه مصادمٌ للنّهي كما هو مصادمٌ في الفعل المحرم، ولكن خفة شأن المكروه وقلة مفسدته صيَّرته بعد ما وقع في حكم ما لا حرج فيه، استدراكا له من رفق الشارع بالمكلَّف، تشبيها له بالصغيرة التى يكفِّرُها كثيرٌ من الطاعات واجتناب الكبائر. وأما ما ذكر هنا من مصادمة النهي لرفع الحرج فنظرٌ إلى ما قبل الوقوع، ولا مرية في أن الأمر كذلك، فلا يمكن والحال هذه أن يدخل المكروه تحت ما لا حرج فيه.

المسألة السابعة

القولُ منه صلى الله عليه وسلم إذا قارنه الفعلُ فذلك أبلغُ ما يكون في التأسّي بالنسبة إلى المكلَّفين، لأن فعله عليه الصلاة والسلام واقع على أكمل ما يمكن في وضع التكاليف، فالاقتداء به في ذلك العمل في أعلى مراتب الصحة. بخلاف ما إذا لم يطابقه الفعل فإنه وإن كان القول يقتضي الصحة، فذلك لا يدلّ على أفضلية ولا مفضولية.

ومثاله ما روي أن النبي قيل له: "أَكْذِبُ امْرَأَتِي يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ فَقَالَ: رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لا خَيْرَ فِي الْكَذِبِ، فَقَالَ الرَّجُلُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَعِدُهَا وَأَقُولُ لَهَا؟ فَقَالَ: رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لا جُنَاحَ عَلَيْكَ".[1] ثم إنه صلى الله عليه وسلم لم يفعل مثل ما أجازه، بل لمّا وعد عزم على أن لا يفعل، وذلك حين شرب عند بعض أزواجه عسلا، فقال له بعض أزواجه: إني أجد منك ريح مغافير،[2] كأنه مما يُتأذَّى من ريحه، فحلف أن لا يشربه أو حرمه على نفسه، ووافق فعلُهُ قولَهُ، فقال الله له: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَ﴾ (التحريم: ١). وكان قادرا على أن يعد ويقول دون أن يفعل، ولكنه عزم بيمين علّقها على نفسه، أو تحريم عقده، حتى ردّه الله إلى تحلّة الأيمان. وأذن لأقوام في أن يقولوا[3] لمنافع كانت لهم في القول، أو نضال عن الإسلام، ولم يفعل هو شيئا من ذلك. وإنما كان منه التوريّة، كقوله: "نحن من ماء"،[4] وفي التوجّه إلى الغزو، فكان إذا أراد غزوة ورّى بغيرها.

---

[1] **موطأ الإمام مالك**، كتاب: الجامع، باب: ما جاء في الصدق والكذب.

[2] عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَشْرَبُ عَسَلا عِنْدَ زَيْنَبَ بِنْتِ جَحْشٍ وَيَمْكُثُ عِنْدَهَا، فَوَاطَيْتُ أَنَا وَحَفْصَةُ عَلَى أَيَّتُنَا دَخَلَ عَلَيْهَا فَلْتَقُلْ لَهُ: أَكَلْتَ مَغَافِيرَ؟ إِنِّي أَجِدُ مِنْكَ رِيحَ مَغَافِيرَ. قَالَ: "لا، وَلَكِنِّي كُنْتُ أَشْرَبُ عَسَلا عِنْدَ زَيْنَبَ بِنْتِ جَحْشٍ، فَلَنْ أَعُودَ لَهُ وَقَدْ حَلَفْتُ، لا تُخْبِرِي بِذَلِكَ أَحَدًا". **صحيح البخاري**، كتاب: تفسير القرآن، بَاب: "يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ..."

[3] أي يكذبوا الكذب المباح المستثنى في الأحاديث، مثل حديث: "ليس بالكذاب الذي يصلح بين اثنين فيقول خيرا أو ينمي خيرا"، (**مسند الإمام أحمد**، مسند القبائل، حديث أم كلثوم بنت عقبة أم حميد بن عبد الرحمن رضي الله عنها). والحديث الذي استثني فيه الكذب على الزوجة (سبق تخريجه)، وفي الحرب (**صحيح البخاري**، كتاب: الجهاد والسير، باب: الكذب في الحرب)، وفي إصلاح ذات البين...إلخ. (عبد الله دراز بتصرف)

[4] جاء في سيرة ابن هشام: "قَالَ ابْنُ إسْحَاقَ كَمَا حَدّثَنِي مُحَمّدُ بْنُ يَحْيَى بْن حِبّانَ: حَتّى وَقَفَ عَلَى شَيْخٍ مِنْ الْعَرَبِ، فَسَأَلَهُ عَنْ قُرَيْشٍ، وَعَنْ مُحَمّدٍ وَأَصْحَابِهِ وَمَا بَلَغَهُ عَنْهُمْ، فَقَالَ الشّيْخُ: لا أُخْبِرُكُمَا حَتّى تُخْبِرَانِي مِمّنْ أَنْتُمَا؟ فَقَالَ رَسُولُ اللّهِ صَلّى اللّهُ

فإذا كان كذلك فالاقتداء بالقول الذي مفهومُه الإذنُ ولكن تَرَكَهُ الرسول صلى الله عليه وسلم قصدا هو مما لا حرج فيه، وتركُه اقتداء بالنبي عليه الصلاة والسلام في تركه أحسنُ لمن قدر على ذلك. فمن أتى شيئا من ذلك فالتّوسعة على وفق القول مبذولةٌ، وباب التيسير مفتوح. والحمد لله.

المسألة الثامنة

الإقرار منه عليه الصلاة والسلام إذا وافق الفعلَ فهو صحيح في التأسي لا شوب فيه، ولا انحطاط عن أعلى مراتب التأسّي، لأن فعله عليه الصلاة والسلام واقعٌ موقع الصواب، فإذا وافقه إقرارُه لغيره على مثل ذلك الفعل فهو كمجرد الاقتداء بالفعل، فالإقرار دليل زائد مُثبِت.

بخلاف ما إذا لم يوافقه، فإن الاقرار وإن اقتضى الصحة، فالترك كالمعارض، وإن لم تتحقق فيه المعارضة فقد رمى فيه شوب التوقف، لتوقُّفه عليه الصلاة والسلام عن الفعل.

ومثالُه إعراضُه عن سماع اللهو وإن كان مباحا، وبعدُه عن التلهّي به وإن لم يحرج في استعماله. وقد كانوا يتحدثون بأشياء من أمور الجاهلية بحضرته، وربما تبسّم[1] عند ذلك ولم يكن يذكر هو من ذلك إلا ما دعت إليه حاجة أو ما لا بد منه. ولما جاءته المرأة تسأله عن مسألة من طهارة الحيضة قال لها: "خُذِي فِرْصَةً مِنْ مَسْكٍ فَتطَهَّرِي بِهَا، قَالَتْ: وَكَيْفَ أَتَطَهَّرُ بِهَا؟ فَاسْتَتَرَ كَذَا،

عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إذَا أَخْبَرْتَنَا أَخْبَرْنَاك، قَالَ: أَذَاكَ بِذَاكَ؟ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ الشّيْخُ: فَإِنّهُ بَلَغَنِي أَنّ مُحَمّدًا وَأَصْحَابَهُ خَرَجُوا يَوْمَ كَذَا وَكَذَا، فَإِنْ كَانَ صَدَقَ الّذِي أَخْبَرَنِي، فَهُمْ الْيَوْمَ بِمَكَانِ كَذَا وَكَذَا، لِلْمَكَانِ الّذِي بِهِ رَسُولُ اللّهِ صَلّى اللّهُ عَلَيْهِ وَسَلّمَ. وَبَلَغَنِي أَنّ قُرَيْشًا خَرَجُوا يَوْمَ كَذَا وَكَذَا، فَإِنْ كَانَ الّذِي أَخْبَرَنِي صَدَقَنِي فَهُمْ الْيَوْمَ بِمَكَانِ كَذَا وَكَذَا لِلْمَكَانِ الّذِي فِيهِ قُرَيْشٌ. فَلَمّا فَرَغَ مِنْ خَبَرِهِ قَالَ مِمّنْ أَنْتُمَا؟ فَقَالَ رَسُولُ اللّهِ صَلّى اللّهُ عَلَيْهِ وَسَلّمَ: نَحْنُ مِنْ مَاءٍ، ثُمّ انْصَرَفَ عَنْهُ. قَالَ: يَقُولُ الشّيْخُ: مَا مِنْ مَاءٍ؟ أَمِنْ مَاءِ الْعِرَاقِ؟ قَالَ ابْنُ هِشَامٍ: يُقَالُ ذَلِكَ الشّيْخُ سُفْيَانُ الضّمْرِيّ". **سيرة ابن هشام**، ج1، ص615 .

[1] عن جابر بن سمرة قال: "جالست رسول الله صلى الله عليه وسلم أكثر من مائة مرة، فكان أصحابه يتناشدون الشعر ويتذاكرون أشياء من أمر الجاهلية وهو ساكت، وربما تبسم معهم صلى الله عليه وسلم". **صحيح ابن حبان**، ج24، ص93.

ثُمَّ قَالَ: سُبْحَانَ اللَّهِ تَطَهَّرِي بِهَا"، ففهمت عائشة ما أراد، ففهّمتها بما هو أصرح وأشرح،[1] فأقرّ عائشة على الشرح الأبلغ، وسكت هو عنه حياء. فمثل هذا مراعى إذا لم يتعيّن بيانُ ذلك، فإنه من باب الجائز، أما إذا تعيّن فلا يمكن إلاّ الإفهام كيف كان، فإنه محلّ مَقْطَع الحقوق.

والحاصل أن نفس الإقرار لا يدلّ على مُطلق الجواز من غير نظر في ما قد يحفّ بذلك الإقرار من قرائن، بل فيه ما يكون كذلك نحو الإقرار على المطلوبات والمباحات الصرفة، ومنه ما لا يكون كذلك، كالأمثلة المذكورة.

والإقرار منه عليه الصلاة والسلام إذا قارنه قولٌ فالأمر فيه كما تقدّم (في موافقة الفعل للإقرار)، فإذا كان القولُ موافقا للإقرار كان مقتضى الإقرار مطلق الصحّة، بخلاف ما إذا كان مخالفا له.

المسألة التاسعة

سنّة الصحابة رضي الله عنهم سُنَّةٌ يُعمل عليها، ويُرجع إليها. ومن الدليل على ذلك أمور:

أحدها: ثناء الله عليهم من غير مثنوية، ومدحهم بالعدالة وما يرجع إليها، كقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ (آل عمران: ١١٠)، وقوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ (البقرة: ١٤٣). ففي الأولى إثبات الأفضلية على سائر الأمم، وذلك يقضي باستقامتهم في كل حال، وجريان أحوالهم على الموافقة دون المخالفة. وفي الثانية إثبات العدالة مطلقا، وذلك يدل على ما دلت عليه الأولى.

---

[1] عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّ امْرَأَةً سَأَلَتِ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ غُسْلِهَا مِنْ الْمَحِيضِ فَأَخْبَرَهَا كَيْفَ تَغْتَسِلُ، ثُمَّ قَالَ: خُذِي فِرْصَةً مِنْ مَسْكٍ فَتَطَهَّرِي بِهَا، قَالَتْ: وَكَيْفَ أَتَطَهَّرُ بِهَا؟ فَاسْتَتَرَ كَذَا، ثُمَّ قَالَ: سُبْحَانَ اللَّهِ تَطَهَّرِي بِهَا. قَالَتْ عَائِشَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: فَجَذَبْتُ الْمَرْأَةَ وَقُلْتُ تَتَبَّعِينَ بِهَا أَثَرَ الدَّمِ. **سنن النسائي**، كتاب: الطهارة، باب: ذكر العمل في الغسل من الحيض.

والآيات وإن كانت عامة في الأمة فالصحابة أولى الناس بالدخول فيها والتحقُّق بها على الكمال. وأيضا فإن من بعد الصحابة من أهل السنة عدّلوا الصحابة على الإطلاق والعموم، فأخذوا عنهم رواية ودراية، من غير استثناء ولا محاشاة، بخلاف غيرهم فلم يعتبروا منهم إلاّ من صحّت إمامته، وثبتت عدالته، وذلك مصدِّقٌ لكونهم أحقّ بذلك المدح من غيرهم. فيصحّ أن يُطلَق على الصحابة أنهم خيرُ أمة بإطلاق، وأنهم وسطٌ أي عدول بإطلاق. وإذا كان كذلك فقولهم مُعتبَر، وعملهم مقتدى به.

والثاني: ما جاء في الحديث من الأمر باتباعهم، وأن سنتهم في طلب الاتباع كسنة النبي صلى الله عليه وسلم، كقوله: "فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ".[1]

والثالث: أن جمهور العلماء قدموا الصحابة عند ترجيح الأقاويل، فقد جعل طائفة قول أبي بكر وعمر حجة ودليلا، وبعضهم عدّ قول الخلفاء الأربعة دليلا، وبعضهم يعدّ قول الصحابة على الإطلاق حجة ودليلا. ولكل قول من هذه الأقوال متعلّق من السنة. وهذه الآراء وإن ترجّح عند العلماء خلافُها ففيها تقوية تُضَاف إلى أمر كلي هو المعتمد في المسألة، وذلك أن السلف والخلف من التابعين ومن بعدهم يهابون مخالفة الصحابة، ويتكثرون بموافقتهم. وأكثر ما تجد هذا المعنى في علوم الخلاف الدائر بين الأئمة المعتبرين، فتجدهم إذا عيّنوا مذاهبهم قووها بذكر من ذهب إليها من الصحابة، وما ذاك إلا لما اعتقدوا في أنفسهم وفي مخالفيهم من تعظيمهم، وقوة مآخذهم دون غيرهم، وكبر شأنهم في الشريعة، وأنهم مما يجب متابعتهم وتقليدهم.

والرابع: ما جاء في الأحاديث من إيجاب محبّتهم، وذمّ من أبغضهم، وأنّ من أحبّهم فقد أحبّ النبي صلى الله عليه وسلم، ومن أبغضهم فقد أبغض النبيّ عليه الصلاة والسلام.[2] وما ذاك من جهة كونهم رأوه أو

---

[1] سبق تخريجه.

[2] عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُغَفَّلٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اللَّهَ اللَّهَ فِي أَصْحَابِي! اللَّهَ اللَّهَ فِي أَصْحَابِي! لا تَتَّخِذُوهُمْ غَرَضًا بَعْدِي، فَمَنْ أَحَبَّهُمْ فَبِحُبِّي أَحَبَّهُمْ، وَمَنْ أَبْغَضَهُمْ فَبِبُغْضِي أَبْغَضَهُمْ، وَمَنْ آذَاهُمْ فَقَدْ آذَانِي، وَمَنْ آذَانِي فَقَدْ

جاوروه أو حاوروه فقط، إذْ لا مزية في ذلك، وإنما هو لشدة متابعتهم له، وأخذهم أنفسهم بالعمل على سنّته. ومن كان بهذه المثابة حقيقٌ أن يُتّخذ قدوة، وتجعل سيرته قبلة.

المسألة العاشرة

كلّ ما أخبر به رسول الله صلى الله عليه وسلم من خبر فهو كما أخبر، وهو حقٌّ وصدقٌ، معتمدٌ عليه فيما أخبر به وعنه، سواء علينا انبنى عليه في التكليف حكمٌ أم لا. كما أنه إذا شرع حكما أو أَمَرَ أو نَهَى فهو كما قال عليه الصلاة والسلام. لا يفرق في ذلك بين ما أخبره به المَلَك عن الله، وبين ما نفث في روعه وألقى في نفسه، أو رآه رؤية كشفٍ واطلاع على مغيّب على وجه خارق للعادة، أو كيف ما كان. فذلك مُعتبرٌ يُحتجُّ به، ويُبنى عليه في الاعتقادات والأعمال جميعا، لأنه مؤيّد بالعصمة، وما ينطق عن الهوى.

وهذا مُبيَّن في علم الكلام، فلا نطوّل بالاحتجاج عليه، ولكنّا نمثِّله ثم نبني عليه ما أردنا بحول الله.

فمثاله قوله عليه الصلاة والسلام: "...وإن الروح الأمين نفث في روعي أنه ليس من نفس تموت حتى تستوفي رزقها، فاتقوا الله وأجملوا في الطلب".[1] فهذا بناء حكم على ما ألقي في النفس. وقال عليه الصلاة

آذَى اللَّهَ، وَمَنْ آذَى اللَّهَ يُوشِكُ أَنْ يَأْخُذَهُ. قَالَ أَبُو عِيسَى: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ لا نَعْرِفُهُ إِلاّ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ. **سنن الترمذي،** كتاب: المناقب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب فيمن سب أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم.

[1] **مصنّف ابن أبي شيبة،** ج8، ص 129. ورواية الإمام الشافعي: "...وإن الروح الأمين قد ألقى في روعي أنه لن تموت نفس تموت حتى تستوفي رزقها، فأجملوا في الطلب." **الرسالة،** تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت، فقرة: 306، ص93. وانظر تحقيق الشيخ أحمد شاكر للحديث في الهامش. وصححه الشيخ الألباني.

والسلام: "أريت ليلة القدر ثم أيقظني بعض أهلي فنسيتها، فالتمسوها في العشر الغوابر"،[1] وفي حديث آخر: "أرى رؤياكم قد تواطت في السبع الأواخر، فمن كان متحريها فليتحرها في السبع الأواخر"[2]، فهذا بناء من النبي صلى الله عليه وسلم على رؤيا النوم. ونحوُ ذلك وقع في بدء الأذان. وهو أبلغ في المسألة. عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: لَمَّا أَصْبَحْنَا أَتَيْنَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَخْبَرْتُهُ بِالرُّؤْيَا، فَقَالَ: إِنَّ هَذِهِ لَرُؤْيَا حَقٍّ، فَقُمْ مَعَ بِلالٍ، فَإِنَّهُ أَنْدَى وَأَمَدُّ صَوْتًا مِنْكَ، فَأَلْقِ عَلَيْهِ مَا قِيلَ لَكَ وَلْيُنَادِ بِذَلِكَ. قَالَ: فَلَمَّا سَمِعَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ نِدَاءَ بِلالٍ بِالصَّلاةِ خَرَجَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ يَجُرُّ إِزَارَهُ وَهُوَ يَقُولُ، يَا رَسُولَ اللَّهِ وَالَّذِي بَعَثَكَ بِالْحَقِّ لَقَدْ رَأَيْتُ مِثْلَ الَّذِي قَالَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: فَلِلَّهِ الْحَمْدُ، فَذَلِكَ أَثْبَتُ".[3] فحكم عليه الصلاة والسلام على الرؤيا بأنها حقّ وبنى عليها الحكم في ألفاظ الأذان. ومن تتبّع الأحاديث وجد أكثر من هذا.

فإذا تقرّر هذا، فلقائل أن يقول: قد مرّ قبل هذا في كتاب المقاصد قاعدة بيّنت أن ما يخصّ رسول الله يخصّنا، وما يعمّه يعمّنا، فإذا بنينا على ذلك فلكلّ من كان من أهل الكشف والاطلاع أن يحكم بمقتضى اطلاعه وكشفه. ألا ترى إلى قضية أبي بكر الصديق مع بنته عائشة فيما نحلها إياه، ثم مرض قبل أن تقبضه، قال فيه: وإنما هما أخواك وأختاك فاقتسموه على كتاب الله. قالت: فقلت يا أبت والله لو كان كذا وكذا لتركته. إنما هي أسماء فمن الأخرى؟ قال: ذو بطن بنت خارجة أُرَاهَا جارية".[4] وقضية عمر بن الخطاب في ندائه سارية وهو على المنبر.[5] فبنوا كما ترى على الكشف

[1] **صحيح مسلم**، كتاب: الصيام، باب: فضل ليلة القدر والحث على طلبها وبيان محلها وأرجى أوقات طلبها.
[2] **صحيح البخاري**، كتاب: الجمعة، باب: فضل من تعار من الليل فصلى.
[3] **سنن الترمذي**، كتاب: الصلاة، باب ما جاء في بدء الأذان.
[4] **موطأ الإمام مالك**، كتاب: الأقضية، باب ما لا يجوز من البخل.
[5] عن ابن عمر قال: كان عمر يخطب يوم الجمعة فعرض فى خطبته أن قال: يا سارية الجبل من استرعى الذئب ظلم. فالتفت الناس بعضهم إلى بعض، فقال لهم علي: ليخرجن مما قال، فلما فرغ

والاطلاع المعدود من الغيب، وهو معتاد في أولياء الله تعالى، وكتب العلماء مشحونة بأخبارهم فيه، فيقتضي ذلك جريان الحكم وراثة عن النبيّ صلى الله عليه وسلم.

والجواب: أن هذا السؤال هو فائدة هذه المسألة، وبسببه جُلِبَت هذه المقدمة، وإن كان الكلام المتقدم في كتاب المقاصد كافيا، ولكن نكتة المسألة هذا تقريرها.

فاعلم أن النبيّ صلى الله عليه وسلم مؤيَّدٌ بالعصمة، معضودٌ بالمعجزة الدالة على صدق ما قال، وصحّة ما بيّن. وأنت ترى الاجتهاد الصادر منه معصوما بلا خلاف، إما بأنه لا يخطىء ألبتة، وإما بأنه لا يُقرّ على خطأ إن فرض، فما ظنك بغير ذلك؟ فكلّ ما حكم به، أو أخبر عنه من جهة رؤيا نوم، أو رؤية كشف، مثل ما حكم به مما ألقى إليه الملك عن الله عز وجل. وأما أمّتُه فكل واحد منهم غير معصوم، بل يجوز عليه الغلط والخطأ والنسيان، ويجوز أن تكون رؤياه حلما، وكشفه غير حقيقي، وإن تبيّن في الوجود صدقُه، واعتِيدَ ذلك فيه وأطرد فإمكان الخطأ والوهم باق. وما كان هذا شأنه لم يصحّ أن يقطع به حكم.

وما ذُكِر قبلُ عن الصحابة، أو ما يُذكر عنهم بسند صحيح فمما لا ينبني عليه حكم، إذْ لم يشهد له رسول الله صلى الله عليه وسلم. ووقوعه على حسب ما أخبروا هو مما يُظنُّ بهم، ولكنهم لا يعاملون أنفسَهم إلا بأمر مشترك لجميع الأمة، وهو جواز الخطأ، لذلك قال أبو بكر: "أُرَاهَا جارية"، فأتى بعبارة الظن التي لا تفيد حكما. وعبارة "يا سارية الجبل" مع أنها. إن صحّت. لا تفيد حكما شرعيا (بل مجرد نصيحة)، هي أيضا لا تفيد أن كلّ ما

سألوه، فقال: وقع في خلدي أن المشركين هزموا إخواننا، وأنهم يمرون بجبل، فإن عدلوا إليه قاتلوا من وجه واحد، وإن جازوا هلكوا، فخرج مني ما تزعمون أنكم سمعتموه. فجاء البشير بعد شهر فذكر أنهم سمعوا صوت عمر في ذلك اليوم، قال: فعدلنا إلى الجبل ففتح الله علينا. (السلمي في الأربعين، وابن مردويه) [**كنز العمال** 35789].

سواها مثلها، وإن سُلِّمَ أن مثلها سواها في حقه رضي الله عنه فلخاصّية أن الشيطان كان يفرّ منه، فلا يطور حول حمى أحواله التي أكرمه الله بها، بخلاف غيره. فإذا لاح لأحد من أولياء الله شيء من أحوال الغير فلا يكون على علم منها محقّق لا شكّ فيه، بل على الحال التي يُقال فيها "أرى" أو "أظن". فإذا وقع مطابقا في الوجود، وفُرِض تحقُّقُه بجهة المطابقة أوّلاً والاطراد ثانيا، فلا يبقى للإخبار به بعد ذلك حُكمٌ، لأنه صار من باب الحكم على الواقع،[1] فاستوت الخارقة وغيرها. نعم تفيد الكرامات والخوارق لأصحابها يقينا وعلما بالله تعالى، وقوة فيما هم عليه، وهو غيرُ ما نحن فيه.

ولا يقال: إن الظن أيضا مُعتبر شرعا في الأحكام الشرعية، كالمستفاد من أخبار الأحاد والقياس وغيرهما، وما نحن فيه إن سُلِّم أنه لا يفيد علما مع الاطراد والمطابقة فإنه يفيد ظنا، فيكون معتبرا.

لأنا نقول: ما كان من الظنون مُعتبَرا شرعا فلاستناده إلى أصل شرعيّ، حسبما تقدم في موضعه من هذا الكتاب.[2] وما نحن فيه لم يستند إلى أصل قطعيّ ولا ظني. هذا، وإن كان النبيّ صلى الله عليه وسلم ثبت ذلك بالنسبة إليه فلا يثبت بالنسبة إلينا؛ لفقد الشرط، وهو العصمة، وإذا امتنع الشرط امتنع المشروط باتفاق العقلاء.

---

[1] أي لأنه يبقى على عدم العلم، بل على مجرد ظنّ أو شكّ حتى يقع. فبعد وقوعه مطابقا لا يبقى للإخبار به فائدة في بناء حكم عليه، ويكون الحكم . إن كان هناك حكم . مبنيا على الواقع نفسه. (عبد الله دراز)

[2] المسألة الثانية من الأدلة.

كتاب الاجتهاد

وللنظر فيه أطراف:

(1) طرف يتعلق بالمجتهد من جهة الاجتهاد،

(2) وطرف يتعلق بفتواه،

(3) وطرف يتعلق النظر فيه بإعمال قوله والاقتداء به.

أولا: ما يتعلق بالمجتهد من جهة الاجتهاد

المسألة الأولى

الاجتهاد على ضربين؛ **أحدهما**: لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف، وذلك عند قيام الساعة. **والثاني**: يمكن أن ينقطع قبل فناء الدنيا.

النوع الأول: الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط، وهو الذى لا خلاف بين الأمة في قبوله. ومعناه أن يثبت الحكم بدليله الشرعي، لكن يبقى النظر في تعيين محلِّه، وذلك أن الشارع إذا قال: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ (الطلاق: ٢)، وثبت عندنا معنى العدالة شرعا، افتقرنا إلى تعيين من حصلت فيه هذه الصفة، وليس الناس في وصف العدالة على حدّ سواء، بل ذلك يختلف اختلافا متباينا. فإنا إذا تأمّلنا العدول وجدنا لاتصافهم بالعدالة طرفين وواسطة: طرف أعلى في العدالة لا إشكال فيه، كأبي بكر الصديق. وطرف آخر وهو أول درجة في الخروج عن مقتضى الوصف، كالمجاوز لمرتبة الكفر

إلى الحكم بمجرد الإسلام، ومرتكبي الكبائر المحدودين فيها. وبينهما مراتب لا تنحصر. وهذا الوسط غامض لا بد فيه من بلوغ حدّ الوسع، وهو الاجتهاد. فهذا الاجتهاد مما يفتقر إليه الحاكم في كل شاهد.

وكما إذا أوصى شخص بماله للفقراء، فلا شك أنّ من الناس من لا شئ له فيتحقّق فيه اسم الفقر، فهو من أهل الوصية، ومنهم من لا حاجة به ولا فقر وإن لم يملك نصابا للزكاة، وبينهما وسائط، كالرجل يكون له الشيء ولا سعة له فيُنظَر فيه هل الغالب عليه حكم الفقر أو حكم الغنى؟

وكذلك في فرض نفقات الزوجات والقرابات، إذْ هو مفتقر إلى النظر في حال المُنفَق عليه، والمُنفِق، وحال الوقت.

وكذلك القول فيما فيه حكومة من أروش الجنايات، وقيم المتلفات.

فهذه الأمور وما يشبهها لا يمكن أن يستغنى فيها بالتقليد، لأن التقليد إنما يُتصوَّر بعد تحقيق مناط الحكم المقلَّد فيه، والمناط هنا لم يتحقّق بعد، لأن كل صورة من صوره النازلة نازلَةٌ مستأنَفَةٌ في نفسها، لم يتقدّم لها نظير، وإن تقدّم لها في نفس الأمر، فلم يتقدم لنا، فلا بد من النظر فيها بالاجتهاد. وكذلك إن فرضنا أنه تقدم لنا مثلُها، فلا بد من النظر في كونها مثلها أوْ لا، وهو نظرُ اجتهاد أيضا.

ويكفيك من ذلك أن الشريعة لم تنص على حكم كلّ جزئية على حدتها، وإنما أتت بأمور كلية وعبارات مطلقة تتناول أعدادا لا تنحصر. ومع ذلك فلكل مُعيَّن خصوصية ليست في غيره ولو في نفس التعيين، وليس ما به الامتياز مُعتبرا في الحكم بإطلاق، ولا هو طرديّ بإطلاق، بل ذلك منقسم إلى الضربين، وبينهما قسم ثالث يأخذ بجهة من الطرفين. فلا يبقى صورة من الصور الوجودية المعيَّنة إلا وللعالم فيها نظر سهل أو صعب، حتى يحقّق تحت أي دليل تدخل؟ فإن أخذت بشبه من الطرفين فالأمر أصعب.

فالحاصل أنه لا بد منه بالنسبة إلى كلّ ناظر وحاكم ومفت، بل بالنسبة إلى كل مكلَّف في نفسه. فإن العاميّ إذا سمع في الفقه أن الزيادة الفعلية في

الصلاة سهوا من غير جنس أفعال الصلاة أو من جنسها إن كانت يسيرة فمغتفرة وإن كانت كثيرة فلا، فوقعت له في صلاته زيادة، فلا بد له من النظر فيها حتى يردّها إلى أحد القسمين، ولا يكون ذلك إلا باجتهاد ونظر. فإذا تعيّن له قسمها تحقّق له مناط الحكم فأجراه عليه، وكذلك سائر تكليفاته. ولو فرض ارتفاع هذا الاجتهاد لم تتنزل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلا في الذهن، لأنها مطلقات وعمومات، والأفعال لا تقع في الوجود مطلقة، وإنما تقع معيَّنة مشخَّصة فلا يكون الحكم واقعا عليها إلاّ بعد المعرفة بأن هذا المعيَّن يشملُه ذلك المُطلَق أو ذلك العام.

فلا بد من هذا الاجتهاد في كل زمان، إذ لا يمكن تطبيق التكاليف الشرعية إلاّ به. فلو فُرض التكليف مع إمكان ارتفاع هذا الاجتهاد لكان تكليفا بالمحال، وهو غير ممكن شرعا، كما أنه غير ممكن عقلا. وهو أوضح دليل في المسألة.

النوع الثاني: وهو الاجتهاد الذي يمكن أن ينقطع، وهو ثلاثة أنواع:

1. الاجتهاد المسمّى بتنقيح المناط (العلّة): وذلك أن يكون الوصف المعتبر في الحكم مذكورا مع غيره في النص، فيُنقَّح بالاجتهاد حتى يميّز ما هو معتبر مما هو ملغي. وقد قسّمه الغزالي إلى أقسام ذكرها في شفاء الغليل، وهو مبسوط في كتب الأصول. قالوا وهو خارج عن باب القياس، ولذلك قال به أبو حنيفة مع إنكاره القياس في الكفارات، وإنما هو راجع إلى نوع من تأويل الظواهر.

2. الاجتهاد المسمَّى بتخريج المناط: وهو راجع إلى أن النص الدالّ على الحكم لم يتعرض للمناط (العلّة)، فكأن المناط أُخرِج بالبحث، وهو الاجتهاد القياسي.

3. اجتهاد تحقيق المناط الخاص: وذلك أن تحقيق المناط على نوعين؛ أحدهما: ما يرجع إلى الأنواع لا إلى الأشخاص، كتعين نوع المثل في جزاء الصيد، ونوع الرقبة في العتق في الكفارات، وما أشبه ذلك، وقد تقدم التنبيه عليه في النوع الأول من الاجتهاد، وهو تحقيق عام للمناط. والثاني: ما يرجع

إلى تحقيق مناطٍ فيما تحقق مناطُ حكمه، فهو تحقيق خاصٍّ من ذلك العام.

فتحقيق المناط العام نظرٌ في تعيين المناط من حيث هو لمكلَّف ما، فإذا نظر المجتهد في العدالة مثلا ووجد هذا الشخص متّصفا بها على حسب ما ظهر له، أوقع عليه ما يقتضيه النص من التكاليف المنوطة بالعدول، من الشهادات والانتصاب للولايات العامة أو الخاصة. وهكذا إذا نظر في الأوامر والنواهي الندبية، والأمور الإباحية، ووجد المكلَّفين والمخاطبين على الجملة أوقع عليهم أحكام تلك النصوص، كما يوقع عليهم نصوص الواجبات والمحرمات، من غير التفات إلى شيء غير القبول المشروط بالتهيئة الظاهرة. فالمكلّفون كلّهم في أحكام تلك النصوص على سواء في هذا النظر.

أما تحقيق المناط الخاص فأعلى من هذا وأدقّ، وهو في الحقيقة ناشىء عن نتيجة التقوى المذكورة في قوله تعالى: ﴿إِن تَتَّقُواْ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّكُمۡ فُرۡقَانًا﴾ (الأنفال: ٢٩). وقد يُعبَّر عنه بالحكمة، ويشير إليها قوله تعالى: ﴿يُؤۡتِي ٱلۡحِكۡمَةَ مَن يَشَآءُۚ وَمَن يُؤۡتَ ٱلۡحِكۡمَةَ فَقَدۡ أُوتِيَ خَيۡرٗا كَثِيرٗاۗ﴾ (البقرة: ٢٦٩). فهو نظرٌ في كلّ مكلّف بالنسبة إلى ما وقع عليه من الدلائل التكليفية، بحيث يتعرّف منه مداخل الشيطان ومداخل الهوى والحظوظ العاجلة، حتى يلقي هذا المجتهد على ذلك المكلّف الفتوى مقيَّدةً بقيود التحرّز من تلك المداخل. هذا بالنسبة إلى التكاليف كلها، ما كان منها منحتما وما كان غير منحتم. ويختص التكليف غير المنحتم بوجه آخر، وهو النظر فيما يصلح بكلّ مكلَّف في نفسه بحسب وقت دون وقت، وحال دون حال، وشخص دون شخص، إذْ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وزان واحد، كما أنها في العلوم والصنائع كذلك. فربّ عمل صالح يدخل بسببه على رجل ضرر أو فترة، ولا يكون كذلك بالنسبة إلى آخر. ورب عمل يكون حظّ النفس والشيطان فيه بالنسبة إلى العامل أقوى منه في عمل آخر، ويكون بريئا من ذلك في بعض الأعمال دون بعض. فصاحب هذا التحقيق الخاص هو الذي رُزق نورا يعرف به النفوس ومراميها، وتفاوت إدراكها، وقوة تحملها للتكاليف، وصبرها على حمل أعبائها أو ضعفها، ويعرف التفاتها إلى الحظوظ

العاجلة أو عدم التفاتها، فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها، بناء على أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكاليف. فكأنه يخصّ عموم المكلَّفين والتكاليف بهذا التحقيق مما ثبت عمومُه في التحقيق الأول العام، ويقيِّد به ما ثبت إطلاقه في الأول، أو يضم قيدا أو قيودا لما ثبت له في الأول بعضُ القيود.

هذا معنى تحقيق المناط هنا. وبقي الدليل على صحة هذا الاجتهاد، فإن ما سواه قد تكفّل الأصوليون ببيان الدلالة عليه. وهو داخل تحت عموم تحقيق المناط، فيكون مندرجا تحت مطلق الدلالة عليه، ولكن إن تشوّف أحدٌ إلى خصوص الدلالة عليه فالأدلة عليه كثيرة، نذكر منها ما تيسّر بحول الله.

فمن ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل في أوقات مختلفة عن أفضل الأعمال، وخير الأعمال، وعرّف بذلك في بعض الأوقات من غير سؤال، فأجاب بأجوبة مختلفة، كل واحد منها لو حُمِل على إطلاقه أو عمومه لاقتضى مع غيره التضادّ في التفصيل. ففي الصحيح أنه عليه الصلاة والسلام سئل: "أي الأعمال أفضل؟ قال: إيمان بالله، قال: ثم ماذا؟ قال: الجهاد في سبيل الله، قال: ثم ماذا؟ قال حج مبرور"،[1] وسئل عليه الصلاة والسلام: "أي الأعمال أفضل؟ قال: الصلاة لوقتها، قال ثم أي؟ قال: برّ الوالدين، قال: ثم أي؟ قال: الجهاد في سبيل الله"،[2] وفي النسائي عن أبي أمامة قال: "أتيت النبي فقلت: مرني بأمر آخذه عنك، قال: عليك بالصوم فإنه لا مثل له"،[3] وفي الترمذي: "أي الأعمال أفضل درجة عند الله يوم القيامة؟ قال: الذاكرون الله كثيرا والذاكرات".[4] إلى أشياء من هذا النمط

---

[1] **صحيح البخاري**، كتاب: الإيمان، باب: من قال إن الإيمان هو العمل.

[2] **صحيح البخاري**، كتاب: مواقيت الصلاة، فضل الصلاة لوقتها.

[3] **سنن النسائي**، كتاب: الصيام، باب: ذكر الاختلاف على محمد بن أبي يعقوب في حديث أبي أمامة في فضل الصائم.

[4] **سنن الترمذي**، كتاب: الدعوات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم.

جميعها يدلّ على أن التفضيل ليس بمطلق، ويشعر إشعارا ظاهرا بأن القصد إنما هو بالنسبة إلى الوقت، أو إلى حال السائل.

وقد دعا عليه السلام لأنس بكثرة المال فبورك له فيه،[1] وقال لثعلبة بن حاطب حين سأله الدعاء له بكثرة المال: "قليل تؤدي شكره خير من كثير لا تطيقه"،[2] وقال لأبي ذر: "يا أبا ذر إني أراك ضعيفا، وإني أحب لك ما أحب لنفسي، لا تأمّرن على اثنين، ولا تولّين مال يتيم".[3] ومعلوم أن كلا العملين من أفضل الأعمال لمن قام فيه بحق الله، فقد قال في الإمارة والحكم: "إِنَّ الْمُقْسِطِينَ عِنْدَ اللَّهِ عَلَى مَنَابِرَ مِنْ نُورٍ عَنْ يَمِينِ الرَّحْمَنِ عَزَّ وَجَلَّ، وَكِلْتَا يَدَيْهِ يَمِينٌ؛ الَّذِينَ يَعْدِلُونَ فِي حُكْمِهِمْ وَأَهْلِيهِمْ وَمَا وَلُوا"،[4] وقال: "أنا وكافل اليتيم كهاتين في الجنة"،[5] ثم نهاه عنهما لما علم له خصوصا في ذلك من الصلاح.

وفي الصحيح: "إِنِّي لأُعْطِي الرَّجُلَ وَغَيْرُهُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْهُ مَخَافَةَ أَنْ يَكُبَّهُ اللَّهُ فِي النَّارِ"،[6] وآثر عليه الصلاة والسلام في بعض الغنائم قوما، ووكّل قوما إلى إيمانهم لعلمه بالفريقين.[7] وقبل عليه الصلاة والسلام من أبي بكر ماله

---

[1] عن أَنَس قَالَ: جَاءَتْ بِي أُمِّي أُمُّ أَنَسٍ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَقَدْ أَزَّرَتْنِي بِنِصْفِ خِمَارِهَا وَرَدَّتْنِي بِنِصْفِهِ، فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ هَذَا أُنَيْسٌ ابْنِي أَتَيْتُكَ بِهِ يَخْدُمُكَ فَادْعُ اللَّهَ لَهُ، فَقَالَ: اللَّهُمَّ أَكْثِرْ مَالَهُ وَوَلَدَهُ. قَالَ أَنَسٌ: فَوَاللَّهِ إِنَّ مَالِي لَكَثِيرٌ، وَإِنَّ وَلَدِي وَوَلَدَ وَلَدِي لَيَتَعَادُّونَ عَلَى نَحْوِ الْمِائَةِ الْيَوْمَ. **صحيح مسلم**، كتاب: فضائل الصحابة، باب: من فضائل أنس بن مالك رضي الله عنه.

[2] **الآحاد والمثاني** لابن عاصم، ج6، ص274.

[3] **صحيح مسلم**، كتاب: الإمارة، باب: كراهة الإمارة بغير ضرورة.

[4] **صحيح مسلم**، كتاب: الإمارة، باب: فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر والحث على الرفق بالرعية والنهي عن إدخال المشقة عليهم.

[5] **صحيح البخاري**، كتاب: الأدب، باب: فضل من يعول يتيما.

[6] **صحيح مسلم**، كتاب: الإيمان، باب: تألف قلب من يخاف على إيمانه لضعفه والنهي عن القطع بالإيمان من غير دليل قاطع.

[7] عَنْ عَمْرُو بْنِ تَغْلِبَ قَالَ: أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَالٌ فَأَعْطَى قَوْمًا وَمَنَعَ آخَرِينَ، فَبَلَغَهُ أَنَّهُمْ عَتَبُوا فَقَالَ: إِنِّي أُعْطِي الرَّجُلَ وَأَدَعُ الرَّجُلَ، وَالَّذِي أَدَعُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنَ الَّذِي أُعْطِي. أُعْطِي أَقْوَامًا لِمَا فِي قُلُوبِهِمْ مِنَ الْجَزَعِ وَالْهَلَعِ، وَأَكِلُ أَقْوَامًا إِلَى مَا جَعَلَ اللَّهُ فِي قُلُوبِهِمْ مِنَ الْغِنَى وَالْخَيْرِ، مِنْهُمْ عَمْرُو بْنُ تَغْلِبَ، فَقَالَ: عَمْرٌو مَا أُحِبُّ

كله،[1] وندب غيره إلى استبقاء بعضه، وقال: "أمسك عليك بعض مالك فهو خير لك"،[2] وجاء آخر بمثل البيضة من الذهب فردها في وجهه.[3] ولو تُتُبِّع هذا النوع لكثر جدا، ومنه ما جاء عن الصحابة والتابعين، وعن الأئمة المتقدمين، وهو كثير.

وقد جاء في الشريعة الأمر بالنكاح، وعدّوه من السُّنن، ولكن قسموه إلى الأحكام الخمسة، ونظروا في ذلك في حقّ كل مكلَّف، وإن كان نظرا نوعيا فإنه لا يتم إلا بالنظر الشخصي.

أَنَّ لِي بِكَلِمَةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حُمْرَ النَّعَمِ. **صحيح البخاري**، كتاب: التوحيد، باب قول الله تعالى: "إن الإنسان خلق هلوعا ".

[1] عن زيد بن أسلم عن أبيه قال: سمعت عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول: أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما أن نتصدق فوافق ذلك مالا عندي فقلت: اليوم أسبق أبا بكر إن سبقته يوما، فجئت بنصف مالي، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ما أبقيت لأهلك؟" فقلت: مثله. وأتى أبو بكر بكل ما عنده، فقال: "يا أبا بكر ما أبقيت لأهلك؟" فقال: أبقيت لهم الله ورسوله، فقلت: لا أسابقك إلى شيء أبدا. **المستدرك على الصحيحين**، كتاب: الزكاة، باب: وأما حديث محمد بن أبي حفصة.

[2] عن كعب بن مالك رضي الله عنه قلت: يا رسول الله إن من توبتي أن أنخلع من مالي صدقة إلى الله وإلى رسوله صلى الله عليه وسلم، قال: أمسك عليك بعض مالك فهو خير لك، قلت: فإني أمسك سهمي الذي بخيبر. **صحيح البخاري**، كتاب: الوصايا، باب إذا تصدق أو أوقف بعض ماله أو بعض رقيقه أو دوابه فهو جائز.

[3] عن جابر بن عبد الله قال بينما نحن عند رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ جاءه رجل بمثل البيضة من ذهب أصابها في بعض المغازي أو قال المعادن، فجاء بها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ركنه الأيمن فقال: يا رسول الله خذها مني صدقة والله مالي مال غيرها، فأعرض عنه، ثم جاء بها عن ركنه الأيسر فقال مثل ذلك، ثم جاء بها من بين يديه فقال مثل ذلك، فقال: هاتها فحذفه حذفة لو أصابته لأوجعته أو عقرته، ثم قال: يعمد أحدكم فيأتي بماله فيتصدق به ثم يقعد بعد ذلك يتكفف الناس، إنما الصدقة عن ظهر غنى، خذ الذي لك لا حاجة لنا به، فأخذ الرجل ماله فذهب. **السنن الكبرى للبيهقي**، ج4، 181.

وما تقدّم وأمثالُه كاف مفيد للقطع بصحة هذا الاجتهاد، وإنما وقع التنبيه عليه لأن العلماء قلّما نبّهوا عليه على الخصوص. وبالله التوفيق.

المسألة الثانية

إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين؛ أحدهما: فهمُ مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني: التمكّن من الاستنباط بناء على فهمه فيها.

1. **فهم مقاصد الشريعة على كمالها**: مرّ في كتاب المقاصد أن الشريعة مبنيّة على اعتبار المصالح، وأن المصالح إنما اعتُبِرت من حيث وضَعَها الشارع كذلك، لا من حيث ما يظنُّها المكلَّف كذلك، إذْ المصالح تختلف عند ذلك بالنِّسب والإضافات. فإذا بلغ الإنسان مبلغًا فهم عن الشارع فيه قصدَه في كلّ مسألة من مسائل الشريعة، وفي كل باب من أبوابها، فقد حصل له وصفٌ هو السبب في تنزُّلِه منزلة الخليفة للنبي صلى الله عليه وسلم في التعليم والفتيا والحكم بما أراه الله.

2. **التمكُّن من الاستنباط بناء على فهمه في مقاصد الشريعة**: وهذا الوصف كالخادم للوصف الأول، فإن التمكُّن من ذلك إنما هو بواسطة معارف مُحتَاج إليها في فهم مقاصد الشريعة أوّلاً، ومن هنا تكون خادمة للوصف الأول، ومُحتَاج إليها في استنباط الأحكام ثانيًا، لكن لا تظهر ثمرة الفهم إلا في الاستنباط، فلذلك جعل شرطا ثانيا، وإنما كان الأول هو السبب في بلوغ هذه المرتبة لأنه المقصود، والثاني وسيلة.

وهذه المعارف تارة يكون الإنسان عالما بها مجتهدا فيها، وتارة يكون حافظا لها متمكِّنا من الاطلاع على مقاصدها غير بالغ رتبة الاجتهاد فيها، وتارة يكون غير حافظ ولا عارف، إلا أنه عالمٌ بغايتها وأنّ له افتقارا إليها في مسألته التي يجتهد فيها، فهو بحيث إذا عنّت له مسألة ينظر فيها رجع إلى أهل المعرفة بتلك المعارف المتعلقة بمسألته، فلا يقضي فيها إلا بمشورتهم. وليس بعد هذه المراتب الثلاث مرتبة يعتدّ بها في نيل المعارف المذكورة.

فإن كان مجتهدا فيها كما كان الإمام مالك في علم الحديث، والشافعي في علم الأصول، فلا إشكال. وإن كان متمكِّنا من الاطلاع على مقاصدها كما قالوا في الشافعي وأبي حنيفة في علم الحديث، فكذلك أيضا لا إشكال في صحة اجتهاده. وإن كان القسم الثالث فإن تهيّأ له الاجتهاد في استنباط الأحكام باستشارة المجتهد في تلك المعارف فهو كالثاني، وإن لم يكن بمشاورتهم فاجتهاده كالعدم.

هل يلزم المجتهد أن يكون مجتهدا في كل العلوم المحتاج إليها؟

تبيّن مما سبق أنه لا يلزم المجتهد في الأحكام الشرعية أن يكون مجتهدا في كل علم يتعلق به الاجتهاد على الجملة، بل الأمر ينقسم:

فإن كان ثَمّ علم لا يمكن أن يحصل وصفُ الاجتهاد بكنهه إلاّ من طريقه فلا بد أن يكون من أهله حقيقةً حتى يكون مجتهدا فيه. وما سوى ذلك من العلوم فلا يلزم ذلك فيه وإن كان العلم به مُعينا فيه، ولكن لا يخلُّ التقليد فيه بحقيقة الاجتهاد.

1. عدم اشتراط الاجتهاد في كل علم: أما أنه لا يلزم أن يكون مجتهدا في كل علم يتعلق به الاجتهاد على الجملة فالدليل عليه أمور:

أحدها: أنه لو كان كذلك لم يوجد مجتهدٌ إلا في الندرة ممن سوى الصحابة رضي الله عنهم. ونحن نمثّل بالأئمة الأربعة: فالشافعي عندهم مقلِّد في الحديث لم يبلغ درجة الاجتهاد في انتقاده ومعرفته، وأبو حنيفة كذلك، وإنما عدّوا من أهله مالكا وحده، وهو نفسه تراه في الأحكام يحيل على غيره كأهل التجارب والطب وغير ذلك، ويبني الحكم على ذلك، والحكم لا يستقلّ دون ذلك الاجتهاد. ولو كان مشترَطا في المجتهد الاجتهادُ في كل ما يفتقر إليه الحكم، لم يصحّ لحاكم أن ينتصب للفصل بين الخصوم حتى يكون مجتهدا في كل ما يفتقر إليه الحكم، وليس الأمر كذلك بالإجماع.

الثاني: أن الاجتهاد في استنباط الأحكام الشرعية علمٌ مستقلٌّ بنفسه، ولا يلزم في كلّ علم أن تبرهَن مقدماتُه فيه بحال، بل يقول العلماء أن من فعل ذلك فقد أدخل في علمه علما آخر ينظر فيه بالعَرَض لا بالذات، فكما يصحّ للطبيب أن يسلِّم من العلم الطبيعي بالمقدمات التي يحتاج إليها في ممارسة مهنته، وللمهندس أن يسلِّم بالمقدمات المأخوذة من علم آخر، كذلك يصحّ أن يسلم المجتهد من المحدّث أن الحديث الفلاني صحيح أو سقيم، ومن اللغوي أن القرء يُطلق على الطهر والحيض، وما أشبه ذلك.

فإن قيل: إن جاز أن يكون مقلِّدا في بعض ما يتعلق بالاجتهاد لم تصفُ له مسألة معلومةٌ فيه، لأن مسألةً يقلّد في بعض مقدماتها لا تكون مُجتَهَدا فيها بإطلاق، فلم يمكن أن يوصف صاحبُها بصفة الاجتهاد بإطلاق، وكلامنا إنما هو في مجتهد يُعتمَد على اجتهاده بإطلاق، ولا يكون كذلك مع تقليده في بعض المعارف المبنيّ عليها.

فالجواب: أن ذلك شرط في العلم بمسألة المجتهدُ فيها يكون مجتهدا بإطلاق، لا شرط في صحة الاجتهاد، لأن تلك المعارف ليست جزءا من ماهية الاجتهاد، وإنما الاجتهاد يُتوصَّل إليه بها. فإذا تحصل للمجتهد من تلك المعارف ما يصح أن يبنى عليه الاجتهاد، سواء كان ذلك محصَّلا باجتهاد أو تقليد، كان بناؤه صحيحا، وصحّ اجتهاده. ويبيِّن ذلك ما تقدم في الوجه الثاني، وأن العلماء الذين بلغوا درجة الاجتهاد عند عامة الناس كمالك والشافعي وأبي حنيفة كان لهم أتباعٌ أخذوا عنهم وانتفعوا بهم، وصاروا في عداد أهل الاجتهاد، مع أنهم عند الناس مقلدون في الأصول لأئمتهم، ثم اجتهدوا بناء على مقدمات مُقلَّد فيها، واعتبرت أقوالهم، واتُّبِعَت آراؤهم، وعُمِل على وفقها مع مخالفتهم لأئمتهم وموافقتهم، فصار قول ابن القاسم أو قول أشهب أو غيرهما مُعتبَرا في الخلاف على إمامهم، كما كان أبو يوسف ومحمد بن الحسن مع أبي حنيفة، والمزني والبويطي مع الشافعي. فإذًا لا ضرر على الاجتهاد مع التقليد في بعض القواعد المتعلقة بالمسألة المجتهد فيها.

2. العلم الذي لا يحصل وصفُ الاجتهاد بكنهه إلاّ من طريقه: إن كان ثَمّ علمٌ لا يحصلُ الاجتهاد في الشريعة إلا بالاجتهاد فيه فهو بلا بُدٍّ مُضطرٌّ إليه، لأنه إذا فُرِض كذلك لم يمكن في العادة الوصول إلى درجة الاجتهاد دونه، فلا بد من تحصيله على تمامه، وهو ظاهر. إلا أن هذا العلم مُبهمٌ في الجملة، فيسأل عن تعيينه. والأقرب في العلوم إلى أن يكون هكذا علم اللغة العربية. ولا أعني بذلك النحو وحده، ولا التصريف وحده، ولا اللغة، ولا علم المعاني، ولا غير ذلك من أنواع العلوم المتعلقة باللسان، بل المراد جملة علم اللسان ألفاظ أو معاني كيف تصوِّرَت، ما عدا الغريب، والتصريف المسمى بالفعل، وما يتعلق بالشعر من حيث هو شعر كالعروض والقافية، فإن هذا غير مُفتَقَر إليه هنا، وإن كان العلم به كمالا في العلم بالعربية.

وبيان تعيُّن هذا العلم ما تقدّم في كتاب المقاصد من أنّ الشريعة عربية، وإذا كانت عربية فلا يفهمها حقّ الفهم إلا من فهم اللغة العربية حقّ الفهم، لأنهما سيان في النمط ما عدا وجوه الإعجاز. فإذا فرضنا مبتدئا في فهم العربية فهو مبتدئ في فهم الشريعة، أو متوسطا فهو متوسط في فهم الشريعة، والمتوسط لم يبلغ درجة النهاية، فإن انتهى إلى درجة الغاية في العربية كان كذلك في الشريعة، فكان فهمُه فيها حُجّة، كما كان فهمُ الصحابة وغيرهم من الفصحاء الذين فهموا القرآن حُجَّة. فمن لم يبلغ شأوهم فقد نقصه من فهم الشريعة بمقدار التقصير عنهم، وكلُّ من قَصُرَ فهمُه لم يُعدّ حُجّة، ولا كان قوله فيها مقبولا. وقد قال الغزالي في هذا الشرط إنه القدر الذي يفهم به خطاب العرب وعادتهم في الاستعمال، حتى يميز بين صريح الكلام وظاهره ومجمله، وحقيقته ومجازه، وعامه وخاصه، ومحكمه ومتشابهه، ومطلقه ومقيده، ونصه وفحواه ولحنه ومفهومه. وهذا الذي اشترط لا يحصل إلا لمن بلغ في اللغة العربية درجة الاجتهاد.

فالحاصل أنه لا غنى بالمجتهد في الشريعة عن بلوغ درجة الاجتهاد في كلام العرب، بحيث يصير فهمُ خطابِها له وصفا غير متكلَّف ولا متوقّف فيه في الغالب إلا بمقدار توقّف الفطن لكلام اللبيب.

المسألة الثالثة

الشريعة كلُّها ترجع إلى قول واحد في فروعها وإن كثر الخلاف، كما أنها في أصولها كذلك، فالشارع غير قاصد إلى وضع حكمين متخالفين في مسألة واحدة. والدليل عليه أمور:

أحدها: أدلة القرآن التي تذم الخلاف وتنفي وقوعه في الشريعة. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ (النساء: ٨٢)، فنفى أن يقع فيه الاختلاف ألبتة، ولو كان فيه ما يقتضي قولين مختلفين لم يصدق عليه هذا الكلام على حال. وقال تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَٱخْتَلَفُواْ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ﴾ (آل عمران: ١٠٥)، والبيّنات هي الشريعة، فلولا أنها لا تقتضي الاختلاف ولا تقبله ألبتة لما قيل لهم من بعد كذا، ولكان لهم فيها أبلغ العذر، وهذا غير صحيح، فالشريعة لا اختلاف فيها. وقال تعالى: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ﴾ (الأنعام: ١٥٣)، فبيّن أن طريق الحقّ واحد، وذلك عام في جملة الشريعة وتفاصيلها. وقال تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُواْ فِيهِ﴾ (البقرة: ٢١٣)، ولا يكون حاكما بينهم إلا مع كونه قولا واحدا فصلا بين المختلفين. والآيات في ذم الاختلاف والأمر بالرجوع إلى الشريعة كثيرٌ كلُّه قاطعٌ في أنها لا اختلاف فيها، وإنما هي على مأخذ واحد وقول واحد.

الثاني: أن عامة أهل الشريعة أثبتوا في القرآن والسنة الناسخ والمنسوخ على الجملة، وحذّروا من الجهل به والخطأ فيه. ومعلوم أن الناسخ والمنسوخ إنما هو فيما بين دليلين يتعارضان، بحيث لا يصحّ اجتماعهما بحال، وإلا لما كان أحدهما ناسخا والآخر منسوخا. فلو كان الاختلاف من الدين لما كان لإثبات الناسخ والمنسوخ . من غير وجود نصّ قاطع فيه . فائدة، ولكان الكلام في ذلك كلاما فيما لا يجني ثمرة، إذْ كان يصحّ العمل بكل واحد منهما ابتداء ودواما، استنادا إلى أن الاختلاف أصلٌ من أصول الدين، لكن هذا كله باطل بإجماع، فدلّ على أن الاختلاف (بمعنى قصد الشارع إلى وضع حكمين مختلفين في مسألة واحدة) لا أصل له في الشريعة. وهكذا القول في

كل دليل مع معارضه كالعموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، فلو كان الاختلاف مقصودا شرعا لجاز العمل بالعام والخاص معًا دون حاجة إلى تخصيص العام بالخاص، ولجاز العمل بالمطلق والمقيَّد معًا دون حاجة إلى تقييد المطلَق بالمقيَّد، وما أشبه ذلك، فكانت تنخرم هذه الأصول كلّها، وذلك فاسد، فما أدى إليه مثله.

الثالث: أنه لو كانت الشريعة قائمة على تسويغ الاختلاف لأدى ذلك إلى تكليف ما لا يُطاق، لأن الدليلين إذا فرضنا تعارضهما وفرضناهما مقصودين معًا للشارع فإمّا أن يُقال إن المكلّف مطلوبٌ بمقتضاهما معا، أو مطلوب بأحدهما دون الآخر، أو غير مطلوب بهما معا، والجميع غير صحيح. فالأول يقتضي "افعل" و"لا تفعل" لمكلّف واحد من وجه واحد، وهو عين التكليف بما لا يطاق. والثاني باطل لأنه خلاف فرض كونهما مقصودين معا للشارع، وكذلك الثالث، إذْ كان الفرض توجّه الطلب بهما، فلم يبق إلا الأول، فيلزم منه ما تقدّم.

الرابع: أن الأصوليين اتفقوا على إثبات الترجيح بين الأدلة المتعارضة إذا لم يمكن الجمع، وأنه لا يصحّ إعمال أحدُ دليلين متعارضين جزافا من غير نظر في ترجيحه على الآخر. والقول بقصد الشريعة إلى الخلاف يرفع باب الترجيح جملة، إذْ لا فائدة فيه ولا حاجة إليه على فرض ثبوت الخلاف أصلا شرعيا، لصحّة وقوع التعارض في الشريعة، لكن ذلك فاسد فما أدى إليه مثله.

اعتراضات

قد يعترض على هذه القاعدة بأنه إن كان ثَمَّ ما يدلّ على رفع الاختلاف، فثَمّ ما يقتضي وقوعه في الشريعة، ومن ذلك:

1. إنزالُ المتشابهات في القرآن الكريم، فهي مجال للاختلاف لتباين الأنظار واختلاف الآراء والمدارك. هذا وإن كان التوقّف فيها هو المحمود، فإن الاختلاف فيها قد وقع، ووضع الشارع لها مقصودٌ له، وإذا كان مقصودا له وهو عالمٌ بالمآلات، فقد جعل سبيلا إلى الاختلاف، فلا يصحّ أن ينفى عن الشارع وضع مجال الاختلاف جملة.

والجواب: أن مسألة المتشابهات لا يصحّ أن يُدّعى فيها أنها موضوعة في الشريعة قصد الاختلاف شرعا، لأن هذا قد تقدّم في الأدلة السابقة ما يدلّ على فساده. وكونها قد وضعت ﴿ لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ ﴾ (الأنفال: ٤٢) لا نظر فيه، فقد قال تعالى: ﴿ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ﴾ (هود: ١١٨ - ١١٩)، فهناك فرق بين الوضع القدري الذي لا حُجّة فيه للعبد، وهو الموضوع على وفق الإرادة التي لا مردّ لها، وبين الوضع الشرعي الذي لا يستلزم وفق الإرادة، وقد مرّ بيانُه في كتاب الأوامر.[1] فمسألة المتشابهات من الوضع الشرعي لا من الوضع القدري، وإذا كان كذلك، لم يدلّ على وضع الاختلاف شرعا، بل وضعها للابتلاء، فيعمل الراسخون على وفق ما أخبر الله عنهم، ويقع الزائغون في اتباع أهواءهم. ومعلومٌ أن الراسخين هم المصيبون، وقد أخبر عنهم أنهم على مذهب واحد في الإيمان بالمتشابهات علموها أو لم يعلموها، وأن الزائغين هم المخطئون. فليس في المسألة إلا أمر واحد (هو طلب الإيمان بالمتشابه)، لا أمران ولا ثلاثة. فإذًا لم يكن إنزالُ المتشابه عَلَمًا للاختلاف، ولا أصلا فيه.

2. الأمور الاجتهادية التي جعل الشارع فيها للاختلاف مجالا، فكثيرا ما تتوارد على المسألة الواحدة أدلة قياسية وغير قياسية، بحيث يظهر بينها التعارض ومجال الاجتهاد، فدل ذلك على أن الشارع قصد إلى وضع أساس للاختلاف حين شرع القياس ووضع الظواهر التي يختلف في أمثالها النُّظّار ليجتهدوا فيُثابوا على ذلك. ولذلك نبّه في الحديث على هذا المقصد بقوله عليه الصلاة والسلام: "إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَان، وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ".[2]

---

[1] المسألة الأولى من كتاب الأوامر والنواهي.

[2] **صحيح البخاري**، كتاب: الاعتصام بالكتاب والسنة، باب: أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ.

وقد اختلف العلماء: هل كل مجتهد مصيب؟ أم المصيب واحد؟ والجميع سوغوا هذا الاختلاف، وهو دليل على أن له مساغا في الشريعة على الجملة. وأيضا فالقائلون بالتصويب معنى كلامهم أن كل قول صواب، وأن الاختلاف حقّ، وأنه غير منكر ولا محظور في الشريعة.

وأيضا فطائفة من العلماء رأوا أن قول الصحابي حُجّة، فكلّ قول صحابي. وإن عارضه قول صحابي آخر. كل واحد منهما حجة، وللمكلَّف في كل واحد منهما متمسك. وقال القاسم بن محمد: لقد نفع الله باختلاف أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم في أعمالهم، لا يعمل العامل بعمل رجل منهم إلا رأى أنه في سعة، ورأى أن خيرا منه قد عمله. ومثل معناه مرويّ عن عمر بن عبد العزيز قال: ما يسرني أن لي باختلافهم حُمُر النَّعَم. قال القاسم: لقد أعجبني قول عمر بن عبد العزيز: ما أحبُّ أن أصحاب رسول الله لم يختلفوا؛ لأنه لو كان قولا واحدا كان الناس في ضيق.

وأيضا فإن أقوال العلماء بالنسبة إلى المقلِّدين كأقوال المجتهدين، ويجوز لكل واحد على قول جماعة أن يُقلِّد من العلماء من شاء وهو من ذلك في سعة. وقد قال ابن الطيب وغيره في الأدلة إذا تعارضت على المجتهد، واقتضى كل واحد ضدّ حكم الآخر، ولم يكن ثَمّ ترجيحٌ: فله الخيرة في العمل بأيّها شاء، لأنهما صارا بالنسبة إليه كخصال الكفارة.

والجواب عن هذا: أن مواضع الاجتهاد راجعة إلى نمط التّشابه، لأنها دائرةٌ بين طرفي نفي وإثبات شرعيين، فقد يخفى هنالك وجهُ الصواب من وجهِ الخطأ. وعلى كل تقدير، إن قيل بأن المصيب واحد فواضحٌ بأن الموضع ليس مجال الاختلاف، ولا هو حُجّة من حُجج الاختلاف، بل هو مجال استفراغ الوُسع وإبلاغ الجهد في طلب مقصد الشارع المتحد. وإنْ قيل إن الكلّ مصيبون، فليس ذلك على الإطلاق، بل بالنسبة إلى كلّ مجتهد أو من قلَّدَه، لاتفاق العلماء على أن كل مجتهد لا يجوز له الرجوع عمّا أدّاه إليه اجتهادُه، ولا الفتوى إلا به، لأن الإصابة عندهم إضافية لا حقيقية، ولو كانت الإصابة حقيقية لجاز للمجتهد الانتقال إلى قول غيره الذي خالفه والفتوى به. فالحاصل أنه لا يسوغ على هذا الرأي إلا قول واحدٌ، غير أنه

إضافي، فلم يثبت به اختلاف مُقرَّر على حال، وإنما الجميع محومون على قول واحد هو قصد الشارع عند المجتهد، لا قولان مقرران. فلم يظهر إذًا من هذا قصد الشارع وضعَ أصلٍ للاختلاف، بل وضعُ موضعٍ للاجتهاد في التحويم على إصابة قصد الشارع الذي هو واحد. ومن هناك لا تجد مجتهدا يُثبت لنفسه قولين معا أصلا، وإنما يثبت قولا واحدا وينفي ما عداه.

وأما مسألة قول الصحابي فلا دليل فيه لأن المراد أنه حُجّة على انفراد كل واحد منهم، أي أنّ من استند إلى قول أحدهم فمصيب من حيث قلّد أحد المجتهدين، لا أنّ كل واحد منهم حُجّة في نفس الأمر بالنسبة إلى كلّ واحد فإن هذا مناقض لما تقدم.

وأما قول من قال إن اختلافهم رحمة وسعة، فقد روى ابن وهب عن مالك أنه قال: ليس في اختلاف أصحاب رسول الله سعة، وإنما الحقّ في واحد. قيل له: فمن يقول إن كل مجتهد مصيب! فقال: هذا لا يكون، قولان مختلفين صوابين!

ولو سُلِّم ذلك فيحتمل أن يكون من جهة فتح باب الاجتهاد، وأن مسائل الاجتهاد قد جعل الله فيها سعة بتوسعة مجال الاجتهاد، لا غير ذلك. قال القاضي إسماعيل: إنما التوسعة في اختلاف أصحاب رسول الله توسعة في اجتهاد الرأي، فأما أن يكون توسعة أن يقول الإنسان بقول واحد منهم من غير أن يكون الحقّ عنده فيه فلا، ولكن اختلافهم يدلّ على أنهم اجتهدوا فاختلفوا. قال ابن عبد البَرّ: كلام إسماعيل هذا حَسَنٌ جدا.

وكذلك قول من قال إن اختلافهم رحمة يرجع إلى المعنى السابق، وهو فتح باب الاجتهاد، فإنهم لما نظروا فيما استجدّ لهم من الوقائع ممّا لم يكن منصوصا عليه تحرّوا أقرب الوجوه عندهم إلى أنه المقصود الشرعي، والفِطَر والأنظار تختلف، فوقع الاختلاف من هنا لا من جهة أنه من مقصود الشارع. فلو فُرِض أن الصحابة لم ينظروا في هذه المشتبهات الفرعية، ولم يتكلّموا فيها، وهم القدوة في فهم الشريعة والجري على مقاصدها، لم يكن لمن بعدهم أن يفتح ذلك الباب للأدلة الدالة على ذمّ الاختلاف وأن الشريعة لا اختلاف فيها، ومواضع الاشتباه مظانّ الاختلاف في إصابة الحق فيها،

فكان المجال يضيق على من بعد الصحابة. فلما اجتهدوا ونشأ من اجتهادهم في تحري الصواب الاختلاف سَهُلَ على من بعدهم سلوك الطريق، فلذلك. والله أعلم. قال عمر بن عبد العزيز: ما يسرّني أن لي باختلافهم حُمُرَ النَّعَم، وقال: ما أحب أن أصحاب رسول الله لم يختلفوا.

وأما اختلاف العلماء بالنسبة إلى المقلدين فإن تعارض الفتويين على العامي كتعارض الدليلين على المجتهد، فكما أن المجتهد لا يجوز في حقّه اتباع الدليلين معا، ولا اتباع أحدهما من غير اجتهاد ولا ترجيح، كذلك لا يجوز للعامي اتباع المفتيين معا ولا أحدهما من غير اجتهاد ولا ترجيح. وقول من قال: "إذا تعارضا عليه تخيّر" غير صحيح لما تقدّم من الأصل الشرعي، وهو أن فائدة وضع الشريعة إخراجُ المكلَّف عن داعية هواه، وتخييرُه بين القولين نقضٌ لذلك الأصل، وهو غير جائز. فمتى خيّرنا المقلِّدين في مذاهب الأئمة لينتقوا منها أطيَبَها عندهم لم يبقَ لهم مرجعٌ إلا اتباع الشهوات في الاختيار، وهذا مناقض لمقصد وضع الشريعة، فلا يصح القول بالتخيير على حال.

وبهذا ثبت أنه لا اختلاف في أصل الشريعة، ولا هي موضوعة على وجود الخلاف فيها أصلاً يُرجَع إليه مقصودًا من الشارع، بل ذلك الخلاف راجع إلى أنظار المكلَّفين، وإلى ما يتعلق بهم من الابتلاء.

القواعد التي تنبني على هذا الأصل

ينبني على هذا الأصل قواعد، منها:

القاعدة الأولى: ليس للمقلِّد أن يتخيّر في الخلاف

فإذا اختلف المجتهدون على قولين فوردت كذلك على المقلِّد، فقد يعدّ بعضُ الناس القولين بالنسبة إليه مخيَّرًا فيهما، كما يُخيَّر في خصال الكفارة، فيتبع

هواه وما يوافق غرضه دون ما يخالفه، وربما استظهر على ذلك بكلام بعض المفتين المتأخرين. والحقّ أن يقال إن كلّ واحد من المجتهدين متَّبع لدليل عنده يقتضي ضدّ ما يقتضيه دليل صاحبه، فهما صاحبا دليلين متضادين، فاتباع أحدهما بالهوى اتباع للهوى، وهو مخالف لقصد الشارع من وضع الشريعة. فليس له إلا الترجيح بالأعلميّة وغيرها. وأيضا فالمجتهدان بالنسبة إلى العامي كالدليلين بالنسبة إلى المجتهد، فكما يجب على المجتهد الترجيح أو التوقف، كذلك المقلِّد. وأيضا فإن ذلك يفضي إلى تتبّع رُخَص المذاهب من غير استناد إلى دليل شرعي، وقد حكى ابن حزم الإجماع على أن ذلك فسق لا يحل.

لا يقال: إذا اختلفا فقلَّد أحدَهُما قبْل لقاءِ الآخر جاز، فكذلك بعد لقائه الثاني، فالاجتماع أمر زائد لا أثر له.

لأنّا نقول: كلاّ، بل للاجتماع أثر، لأن كلّ واحد منهما في الافتراق طريق موصل، كما لو وجَدَ دليلاً ولم يطّلع على معارضه بعد البحث عليه جاز له العمل به. أما إذا اجتمعا واختلفا عليه فهما كدليلين متعارضين اطلع عليهما المجتهد.

وقد اعترض بعض المتأخرين على مَنْ مَنَع من تتبّع رُخَص المذاهب، وأنه إنما يجوز الانتقال إلى مذهب بكماله، فقال: إن أراد المانعُ ما هو على خلاف الأمور الأربعة التي يُنقَضُ فيها قضاء القاضي فمُسَلَّمٌ،[1] وإن أراد ما فيه توسعة على المكلَّف فممنوعٌ إن لم يكن على خلاف ذلك، بل قوله عليه الصلاة والسلام: "بعثتُ بالحنيفية السمحة"[2] يقتضي جواز ذلك، لأنه نوع من اللطف بالعبد، والشريعة لم ترد بقصد مشاق العباد، بل بتحصيل المصالح.

وأنت تعلم بما بيّنا في هذه المسألة ما في هذا الكلام من خطأ؛ لأن الحنيفية السمحة إنما أتى فيها السماحُ مُقيَّدا بما هو جارٍ على أصولها، وليس

[1] يعني ما خالف نصا من القرآن أو السنة أو الإجماع أو القياس الجلي.

[2] **مسند أحمد**، باقي مسند الأنصار، باب حديث أبي أمامة الباهلي.

تتبّع الرُّخَص ولا اختيار الأقوال بالتّشهّي بثابت من أصولها، فما قاله عين الدعوى. ثم نقول تتبُّع الرُّخَص ميلٌ مع أهواء النفوس، والشرع جاء بالنهي عن اتباع الهوى، فهذا مضادٌّ لذلك الأصل المتَّفَق عليه، ومضادٌّ أيضا لقوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ (النساء: ٥٩) ، وموضعُ الخلاف موضعُ تنازعٍ فلا يصحّ أن يُردَّ إلى أهواء النفوس، وإنما يُردُّ إلى الشريعة، وهي تبيّن الراجح من القولين، فيجب اتباعُه، لا الموافق للغرض.

فصل

وقد أدى إغفال هذا الأصل إلى أن صار كثير من مقلِّدة الفقهاء يفتي قريبه أو صديقه بما لا يفتي به غيره من الأقوال، اتباعا لغرضه وشهوته، أو لغرض ذلك القريب وذلك الصديق. ولقد وُجِد هذا في الأزمنة السالفة فضلا عن زماننا، كما وُجِد فيه تتبّع رُخَص المذاهب اتبّاعا للغرض والشهوة، وذلك فيما لا يتعلق به فصل قضية، وفيما يتعلق به ذلك.

فأما ما لا يتعلق به فصل قضية، بل هو فيما بين الإنسان وبين نفسه في عبادته أو عادته، ففيه من المعايب ما تقدّم. حكى عياض في المدارك قال موسى بن معاوية: كنت عند البهلول بن راشد إذْ أتاه ابن فلان، فقال له بهلول: ما أقدمك؟ قال: نازلة، رجلٌ ظلمه السلطان فأخفيته وحلفت بالطلاق ثلاثا ما أخفيته. قال له البهلول: مالك يقول إنه يحنث في زوجته. فقال السائل: وأنا قد سمعته يقول، وإنما أردت غير هذا. فقال البهلول: ما عندي غير ما تسمع. قال فتردد إليه ثلاثا كلّ ذلك يقول له البهلول قوله الأول. فلما كان في الثالثة أو الرابعة قال: يا بن فلان! ما أنصفتم الناس، إذَا أتوكم في نوازلهم قلتم: "قال مالك" "قال مالك"، فإن نزلت بكم النوازل طلبتم لها الرُّخَص، الحسن يقول: لا حنث عليه في يمينه، فقال السائل: الله أكبر قُلِّدَهَا الحسن، أو كما قال.

وأما ما يتعلق به فصل قضية بين خصمين فالأمر أشدّ. وفي الموّازِيّة كتب عمر بن الخطاب: لا تقض بقضاءين في أمر واحد فيختلفَ عليك أمرُك. قال ابن المواز: لا ينبغي للقاضي أن يجتهد في اختلاف الأقاويل، وقد كره مالك ذلك ولم يجوزِّه لأحد. ومعنى ذلك عندي: أن يقضي بقضاء بعضِ من مضى، ثم يقضي في ذلك الوجه بعينه على شخص آخر بخلافه من أقوال من مضى، وهو في أمر واحد. فهذا ما قد عابه من مضى، وكرهه مالك ولم يره صوابا. وما قاله صواب، فإن القصد من نصب الحُكّام رفعُ التشاجر والخصام على وجه لا يلحق فيه أحد الخصمين ضرر، مع عدم تطرُّق التّهمة للحاكم. وهذا النوع من التخيير في الأقوال مضادّ لهذا كلّه.

ومثاله قصة محمد بن يحيى بن لبابة أخ الشيخ ابن لبابة، وهي مشهورة ذكرها عياض، وكانت مما غضّ من منصبه. وذلك أنه عُزِل عن قضاء البيرة لرفع أهلها عليه، ثم عُزِل عن الشورى لأشياء نُقِمت عليه، وسجّل بسخطته القاضي حبيب بن زياد، وأمر بإسقاط عدالته وإلزامه بيته، وأن لا يفتي أحدا. فأقام على ذلك وقتا، ثم إن الناصر احتاج إلى شراء مجشر من أحباس المرضى بقرطبة بعدوة النهر، فشكا إلى القاضي ابن بقيّ أمره وضرورته إليه لمقابلته مُتنَزَّهَه وتأذّيه برؤيتهم أوَانَ تطلُّعِه من علاليه، فقال له ابن بقيّ: لا حيلة عندي فيه، وهو أولى أن يُحاط بحرمة الحبس. فقال له: فتكلّم مع الفقهاء فيه وعرِّفهم رغبتي وما أُجزِلُه من أضعاف القيمة فيه، فلعلّهم أن يجدوا لي في ذلك رخصة. فتكلم ابن بقيّ معهم، فلم يجعلوا إليه سبيلا. فغضب الناصر عليهم، وأمر الوزراء بالتوجّه فيهم إلى القصر وتوبيخهم. فجرت بينهم وبين الوزراء مكالمة، ولم يصل الناصر معهم إلى مقصوده. وبلغ ابن لبابة هذا الخبر، فرفَعَ إلى الناصر يغضُّ من أصحابه الفقهاء، ويقول: إنهم حجَّرُوا عليه واسعا، ولو كان حاضرا لأفتاه بجواز المعاوضة وتقلَّدَها وناظَرَ أصحابَه فيها. فوقع الأمر بنفس الناصر، وأمر بإعادة محمد بن لبابة إلى الشورى على حالته الأولى، ثم أمر القاضي بإعادة المشورة في المسألة. فاجتمع القاضي والفقهاء، وجاء ابن لبابة آخرهم، وعرَّفهم القاضي ابن بقيّ بالمسألة التي جمعهم لأجلها وغبطة المعاوضة

فيها، فقال جميعهم بقولهم الأول من المنع من تغيير الحُبُس عن وجهه، وابن لبابة ساكت، فقال له القاضي: ما تقول أنت يا أبا عبد الله؟ قال: أما قول إمامنا مالك بن أنس فالذي قاله أصحابنا الفقهاء، وأما أهل العراق فإنهم لا يجيزون الحُبُس أصلا، وهم علماء أعلام يهتدي بهم أكثر الأمة؛ وإذ بأمير المؤمنين من الحاجة إلى هذا المجشر ما به، فما ينبغي أن يُردّ عنه، وله في السنّة فسحة، وأنا أقول فيه بقول أهل العراق، وأتقلّد ذلك رأيا. فقال له الفقهاء: سبحان الله! تترك قول مالك الذي أفتى به أسلافنا ومضوا عليه، واعتقدناه بعدهم وأفتينا به لا نحيد عنه بوجه، وهو رأي أمير المؤمنين ورأي الأئمة آبائه؟ فقال لهم محمد بن يحيى: ناشدتُكم الله العظيم، ألم تنزل بأحد منكم ملمَّة بلغت بكم أن أخذتم فيها بقول غير مالك في خاصة أنفسكم وأرخصتم لأنفسكم؟ قالوا: بلى. قال: فأميرُ المؤمنين أولى بذلك، فخذوا به مآخذكم، وتعلّقوا بقول من يوافقه من العلماء فكلُّهم قدوة. فسكتوا، فقال للقاضي: أَنْهِ إلى أمير المؤمنين فتياي. فكتب القاضي إلى أمير المؤمنين بصورة المجلس، وبقي مع أصحابه بمكانهم إلى أن أتى الجواب بأن يأخذ له بفتيا محمد ابن يحيى بن لبابة، وينفذ ذلك ويعوّض المرضى من هذا المجشر بأملاكه بمِنْيَة عَجَب، وكانت عظيمة القدر جدا تزيد أضعافا على المجشر. ثم جِيء من عند أمير المؤمنين بكتاب منه إلى ابن لبابة هذا بولايته خطَّة الوثائق ليكون هو المتولِّي لعقد هذه المعاوضة. فهنِّىء بالولاية، وأمضى القاضي الحكم بفتواه، وأشهد عليه وانصرفوا. فلم يزل ابن لبابة يتقلد خطة الوثائق والشورى إلى أن مات سنة ست وثلاثين وثلاثمائة.

وذكر الباجي في كتاب "**التبيين لسنن المهتدين**" حكاية أخرى في أثناء كلامه في معنى هذه المسألة، قال: وربما زعم بعضهم أن النظر والاستدلال الأخذ من أقاويل مالك وأصحابه بأيّها شاء دون أن يخرج عنها، ولا يميلُ إلى ما مالَ منها لوجهٍ يوجبُ له ذلك؛ فيقضي في قضية بقول مالك، وإذا تكرّرت تلك القضية كان له أن يقضي فيها بقول ابن القاسم، مخالفا للقول الأول لا لرأي تجدّد له، وإنما ذلك بحسب اختياره. قال ولقد حدثني من أُوثِّقُه أنه

اكترى جزءا من أرض على الإشاعة، ثم إن رجلا آخر اكترى باقي الأرض، فأراد المكتري الأول أن يأخذ بالشفعة، وغاب عن البلد، فأُفتِيَ المكتري الثاني بإحدى الروايتين عن مالك أن لا شفعة فى الإجارات. قال لي: فوردت من سفري فسألت أولئك الفقهاء. وهم أهل حفظ في المسائل وصلاح في الدين. عن مسألتي، فقالوا: ما علمنا أنها لك! إذْ كانت لك المسألة أخذنا لك برواية أشهب عن مالك بالشفعة فيها، فأفتاني جميعُهم بالشفعة، فقُضِي لي بها. قال: وأخبرني رجل عن كبيرٍ من فقهاء هذا الصنف مشهور بالحفظ والتقدّم أنه كان يقول معلنا غير مستتر: إن الذي لصديقي عليّ إذا وقعت له حكومة أن أفتيه بالرواية التي توافقه. قال الباجي: وكثيرا ما يسألني من تقع له مسألة من الأيمان ونحوها: "لعلّ فيها رواية؟" أو "لعل فيها رخصة" وهم يرون أن هذا من الأمور الشائعة الجائزة. ولو كان تكرّر عليهم إنكار الفقهاء لمثل هذا لما طولبوا به ولا طلبوه مني ولا من سواي. وهذا مما لا خلاف بين المسلمين ممن يعتدّ به في الإجماع أنه لا يجوز ولا يسوغ ولا يحلّ لأحدٍ أن يفتي في دين الله إلا بالحق الذي يعتقد أنه حقّ، رضي بذلك من رضيه، وسخطه من سخطه. وإنما المفتي مُخبرٌ عن الله تعالى في حُكمه، فكيف يُخبِر عنه إلاّ بما يعتقد أنه حكم به وأوجبه! والله تعالى يقول لنبيّه عليه الصلاة والسلام: ﴿ وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ ﴾ (المائدة: ٤٩) الآية! فكيف يجوز لهذا المفتي أن يفتي بما يشتهي، أو يفتي زيدا بما لا يفتي به عمرا لصداقة تكون بينهما أو غير ذلك من الأغراض؟ وإنما يجب للمفتي أن يعلم أن الله أمره أن يحكم بما أنزل الله من الحقّ فيجتهد في طلبه، ونهاه أن يخالفه وينحرف عنه. وكيف له بالخلاص مع كونه من أهل العلم والاجتهاد إلا بتوفيق الله وعونه وعصمته؟

هذا ما ذكره. وفيه بيان ما تقدّم من أنّ الفقيه لا يحلّ له أن يتخيّر بعض الأقوال بمجرّد التّشهّي والأغراض من غير اجتهاد، ولا أن يُفتي به أحدا. والمقلِّد في اختلاف الأقوال عليه مثل هذا المفتي الذي ذكر.

فصل

وقد زاد هذا الأمر على قدر الكفاية، حتى صار الخلاف في المسائل معدودا في حُجَج الإباحة، ووقع فيما تقدّم وتأخّر من الزمان الاعتماد في جواز الفعل على كونه مُختَلَفا فيه بين أهل العلم، لا بمعنى مراعاة الخلاف فإن له نظرا آخر، بل في غير ذلك. فربما وقع الإفتاء في المسألة بالمنع، فيقال: لِمَ تمنعُ والمسألةُ مُختَلَف فيها! فيجعل الخلاف حُجّة في الجواز لمجرّد كونها مختلفا فيها، لا لدليل يدلّ على صحة مذهب الجواز، ولا لتقليدِ مَنْ هو أولى بالتقليد من القائل بالمنع. وهو عينُ الخطأ على الشريعة، حيث جعل ما ليس بمعتمد معتمدا، وما ليس بحُجّة حُجّة.

حكى الخطابي في مسألة البِتْع المذكور في الحديث[1] عن بعض الناس أنه قال: إن الناس لما اختلفوا في الأشربة، وأجمعوا على تحريم خمر العنب، واختلفوا فيما سواه، حرّمنا ما اجتمعوا على تحريمه وأبَحْنا ما سواه. قال: وهذا خطأ فاحش. وقد أمر الله تعالى المتنازعين أن يردوا ما تنازعوا فيه إلى الله والرسول. قال: ولو لَزِمَ ما ذهب إليه هذا القائل للزم مثلُه في الربا والصرف ونكاح المتعة، لأن الأمة قد اختلفت فيها. قال: وليس الاختلاف حُجّة، وبيانُ السنّة حُجّةٌ على المختلفين من الأولين والآخرين. هذا مختصر ما قال. والقائل بهذا راجع إلى أن يتّبع ما يشتهيه، ويجعل القول الموافق حُجّة له ويدرأ بها عن نفسه، فهو قد أخذ القول وسيلة إلى اتباع هواه، لا وسيلةً إلى تقواه، وذلك أبعدُ له من أن يكون ممتثلا لأمر الشارع، وأقربُ إلى أن يكون ممن اتّخذ إلهه هواه.

ومن هذا أيضا جعلُ بعض الناس القول بأن "الاختلاف رحمة" للتوسّع في الأقوال وعدم التحجير على رأي واحد. ويحتجّ في ذلك بما روي عن القاسم بن محمد وعمر بن عبد العزيز وغيرهما ممّا تقدم ذكره. وربما

[1] عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن البِتْع فقال: كل شراب أسكر فهو حرام. **موطأ الإمام مالك**، كتاب الأشربة، باب تحريم الخمر. والبِتْع هو نبيذ العسل.

صرّح صاحبُ هذا القول بالتشنيع على من لازم القول المشهور أو الموافق للدليل أو الراجح عند أهل النظر والذي عليه أكثر المسلمين، ويقول له: لقد حجَّرت واسعا، ومِلْتَ بالناس إلى الحرج وما في الدين من حرج، وما أشبه ذلك. وهذا القول خطأ كلُّه، وجهلٌ بما وُضِعَت له الشريعة. والتوفيق بيد الله. وقد مرّ من الدليل على خلاف ما قالوه ما فيه كفاية والحمد لله، ولكن نقرّر منه هٰهنا بعضا على وجه لم يتقدم مثله.

وذلك أن المتخيّر بالقولين مثلا بمجرّد موافقة الغرض إما أن يكون حاكما به، أو مفتيا، أو مقلدا عاملا بما أفتاه به المفتي.

أما إن كان حاكما: فلا يصحّ على الإطلاق؛ لأنه إن كان متخيِّرا بلا دليل لم يكن أحدُ الخصمين بالحكم له أولى من الآخر، إذْ لا مُرجِّح عنده بالفرض إلا التشهّي، فلا يمكن إنفاذُ حُكمٍ على أحدهما إلا مع الحيف على الآخر. ومن هٰهنا شرطوا في الحاكم بلوغ درجة الاجتهاد، وحين فُقِدَ لم يكن بدّ من الانضباط إلى أمر واحد، كما فعل ولاة قرطبة حين شرطوا على الحاكم أن لا يحكم إلا بمذهب فلان ما وجده،[1] ثم بمذهب فلان. فانضبطت الأحكام بذلك وارتفعت المفاسد المتوقَّعة من غير ذلك الارتباط. وهذا معنًى أوضحُ من إطناب فيه.

وأما إن كان مفتيا: فإنه إذا أفتى بالقولين معا على التخيير فقد أفتى في النازلة بالإباحة وإطلاق العنان، وهو قول ثالث خارج عن القولين.[2] وأيضا فإن المفتي قد أقامه المستفتي مقام الحاكم على نفسه، إلا أنه لا يُلزمه المفتي ما أفتاه به، فكما لا يجوز للحاكم التخيير كذلك هذا.

وأما إن كان عاميا: فهو قد استند في فتواه إلى شهوته وهواه، واتباع الهوى عين مخالفة الشرع. ولأن العامي إنما حَكّم العالِم على نفسه ليخرج عن

---

[1] هو ابن القاسم، كما قاله الباجي. (عبد الله دراز)

[2] فإن تخييره للسائل في الأخذ بأي القولين شاء إباحة له أن يعمل بأحدهما، وهو غير نفس القولين الدائرين بين النفي من قائل، والإثبات من القائل الآخر. (عبد الله دراز)

اتباع هواه، فإذا عرض العاميّ نازلتَه على المفتي فهو قائل له: أخرجني عن هواي، ودلّني على اتباع الحقّ. فلا يمكن ـ والحال هذه ـ أن يقول له: في مسألتك قولان، فاختر لشهوتك أيهما شئت؟ فإن معنى هذا تحكيم الهوى دون الشرع. ولا ينجيه من هذا أن يقول: ما فعلت إلا بقول عالم، لأنه حيلة من جملة الحيل التي تنصبها النفس وقاية عن القال والقيل، وشبكة لنيل الأغراض الدنيوية. وتسليطُ المفتي العاميَّ على تحكيم الهوى بعد أن طلبَ منه إخراجَهُ عن هواه رميٌ في عماية، وجهلٌ بالشريعة، وغشٌّ في النصيحة. وهذا المعنى جار في الحاكم وغيره. والتوفيق بيد الله تعالى.

فصل

وربما استجاز بعضُهُم هذا التخيير في مواطن يدّعي فيها الضرورة وإلجاء الحاجة، بناء على أن الضرورات تبيح المحظورات، فيأخذ عند ذلك بما يوافق الغرض، حتى إذا نزلت المسألة على حالة لا ضرورة فيها ولا حاجة إلى الأخذ بالقول المرجوح أو الخارج عن المذهب أخذ فيها بالقول المذهبي أو الراجح في المذهب. فهذا أيضا من ذلك الطراز المتقدّم، فإن حاصله الأخذ بما يوافق الهوى الحاضر. ومحالُّ الضرورات معلومة من الشريعة، فإن كانت هذه المسألة منها فصاحبُ المذهب قد تكفّل ببيانها أخذا عن صاحب الشرع، فلا حاجة إلى الانتقال عنها، وإن لم تكن منها فزعمُ الزّاعمِ أنها منها خطأٌ فاحش، ودعوى غير مقبولة.

يذكر عن الإمام المازري أنه سئل: ما تقول فيما اضطر الناس إليه في هذا الزمان ـ والضرورات تبيح المحظورات ـ من معاملة فقراء أهل البدو في سنيّ الجدب، إذْ يحتاجون إلى الطعام فيشترونه بالدين إلى الحصاد أو الجذاذ، فإذا حلّ الأجل قالوا لغرمائهم: ما عندنا إلا الطعام، فربما صدقوا في ذلك،

فيضطرّ أرباب الديون إلى أخذه منهم خوفا أن يذهب حقّهم في أيديهم بأكل أو غيره؛ لفقرهم، ولاضطرار من كان من أرباب الديون حضريا إلى الرجوع إلى حاضرته، ولأحكام بالبادية أيضا، مع ما في المذهب في ذلك من الرّخصة إن لم يكن هنالك شرط ولا عادة، وإباحة كثير من فقهاء الأمصار لذلك وغيره من بيوع الآجال، خلافا للقول بالذرائع.

فأجاب: إن أردت بما أشرت إليه إباحةَ أخذ طعامٍ عن ثمنِ طعامٍ هو جنسٌ مخالفٌ لما اقتضى، فهذا ممنوع في المذهب، ولا رخصة فيه عند أهل المذهب كما توهّمت. قال: ولستُ ممن يحملُ الناس على غير المعروف المشهور من مذهب مالك وأصحابه، لأن الورع قلّ، بل كاد يعدم، والتحفّظ على الديانات كذلك، وكثرت الشهوات، وكثُر من يدّعي العلم ويتجاسر على الفتوى فيه، فلو فُتِح لهم بابٌ في مخالفة المذهب لاتّسع الخرق على الراقع، وهتكوا حجاب هيبة المذهب، وهذا من المفسدات التي لا خفاء بها. ولكن إذا لم يقدر على أخذ الثمن إلا أن يأخذ طعاما، فليأخذه منهم من يبيعُه على ملْك منفذه إلى الحاضرة، ويقبض البائع الثمن، ويفعل ذلك بإشهادٍ من غير تحيُّل على إظهار ما يجوز.

فانظر كيف لم يستجز . وهو المتَّفَق على إمامته . الفتوى بغير مشهور المذهب، ولا بغير ما يُعرَف منه بناء على قاعدة مصلحيّة ضروريّة، إذْ قلّ الورع والديانة من كثير ممن ينتصب لبثّ العلم والفتوى كما تقدّم تمثيله. فلو فُتِح لهم هذا الباب لانحلت عرى المذهب، بل جميع المذاهب؛ لأن ما وجب للشيء وجب لمثله، وظهر أن تلك الضرورة التي ادُّعِيت في السؤال ليست بضرورة.

القاعدة الثانية: هل يكون الأخذ بأخف القولين أو بأثقلهما؟

مما بنوا أيضا على الأصل المذكور في هذه المسألة مسألة أخرى، وهي: هل يجب الأخذ بأخف القولين؟ أم بأثقلهما؟ واستُدِلَّ لمن قال بالأخف بقوله تعالى: ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ ﴾ (البقرة: ١٨٥)، وقوله: ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖ ﴾ (الحج: ٧٨) ، وقوله عليه الصلاة والسلام: "لا

ضرر ولا ضرار"،[1] وقوله: "بعثت بالحنيفية السمحة"،[2] وكلّ ذلك ينافي شرع الشاقّ الثقيل.

والجواب عن هذا ما تقدّم، وهو أيضا مؤدٍّ إلى إيجاب إسقاط التكليف جملة، فإن التكاليف كلّها شاقّة ثقيلة، ولذلك سميت تكليفا من الكلفة وهي المشقة. فإذا كانت المشقة حيث لحقت في التكليف تقتضي الرفع بهذه الدلائل، لزم ذلك في الطهارات والصلوات والزكوات والحج والجهاد وغير ذلك، ولا يقف عند حدٍّ إلا إذا لم يبق على العبد تكليف. وهذا محال، فما أدى إليه مثله، فإن رفع الشريعة مع فرض وضعها محال.

مراعاة الخلاف في المذهب المالكي

فإن قيل: فما معنى مراعاة الخلاف المذكورة في المذهب المالكي؟ فإن الظاهر فيها أنها اعتبارٌ للخلاف، فلذلك نجد المسائل المتفق عليها لا يراعى فيها غير دليلها، فإن كانت مُختَلَفا فيها روعي فيها قول المخالف، وإن كان على خلاف الدليل الراجح عند المالكي، فلم تُعامَل المسائل المُختلف فيها معاملة المتّفق عليها. ألا تراهم يقولون: كلّ نكاح فاسد اختُلفَ فيه فإنه يثبت به الميراث ويفتقر في فسخه إلى الطلاق. وإذا دخل مع الإمام في الركوع وكبّر للركوع ناسيًا تكبيرة الإحرام فإنه يتمادى مع الإمام مراعاة لقول من قال إن تكبيرة الركوع تجزئُ عن تكبيرة الإحرام. وكذلك من قام إلى ثالثة في النافلة وعقَدَها يضيفُ إليها رابعة مراعاة لقول من يجيز التنفُّل بأربع. بخلاف المسائل المتّفق عليها، فإنه لا يُراعى فيها غير دلائلها. ومثله جار في عقود البيع وغيرها، فلا يعاملون الفاسد المُختَلَف في فساده معاملة

---

[1] سبق تخريجه.

[2] سبق تخريجه.

المتّفق على فساده، ويعلّلون التّفرقة بالخلاف. فأنت تراهم يعتبرون الخلاف، وهو مضادّ لما تقرّر في المسألة.

فاعلم أن المسألة قد أشكلت على طائفة، منهم ابن عبد البر، فإنه قال: الخلاف لا يكون حجة في الشريعة. وما قاله ظاهر، فإن دليلي القولين لا بد أن يكونا متعارضين، كلّ واحد منهما يقتضي ضدّ ما يقضيه الآخر، وإعطاء كلّ واحد منهما ما يقتضيه الآخر أو بعض ما يقتضيه هو معنى مراعاة الخلاف، وهو جمع بين متنافيين كما تقدم.

وقد سألت عنها جماعة من الشيوخ الذين أدركتهم، فمنهم من تأوّل العبارة ولم يحملها على ظاهرها، بل أنكر مقتضاها بناء على أنها لا أصل لها. وتأويلها بأن يكون دليلُ المسألة يقتضي المنعَ ابتداء، ويكون هو الراجح، ثم بعد الوقوع يصير الراجحُ مرجوحا لمعارضة دليل آخر يقتضي رجحان دليل المخالف، فيكون القول بأحدهما في غير الوجه الذي يقول فيه بالقول الآخر. فالأول فيما قبل الوقوع والآخر فيما بعده، وهما مسألتان مختلفتان، لأن حالة ما بعد الوقع تختلف عن حالة ما قبله، فهذا ليس جمعا بين متنافيين، ولا قولا بهما معا. هذا حاصل ما أجاب به من سألته عن المسألة من أهل فاس وتونس، وحكى لي بعضهم أنه قول بعض من لقي من الأشياخ، وأنه قد أشار إليه أبو عمران الفاسي. وبه يندفع سؤال اعتبار الخلاف. وسيأتي للمسألة تقرير آخر بعد إن شاء الله.

القاعدة الثالثة: هل للمجتهد أن يجمع بين الدليلين بوجه من وجوه الجمع؟

ومن القواعد المبنيّة على هذه المسألة أن يُقال: هل للمجتهد أن يجمع بين الدليلين بوجه من وجوه الجمع حتى يعمل بمقتضى كلّ واحد منهما فعلا أو تركا كما يفعله المتورعون في التروك أم لا؟

أمّا في ترك العمل بهما معا مجتمعين أو متفرّقين فهو التوقُّف عن القول بمقتضى أحدهما، وهو الواجب إذا لم يقع ترجيح.

وأما في العمل فإن أمكن الجمع بدليله فلا تعارض، وإن فُرِض التعارض فالجمع بينهما في العمل جمعٌ بين متنافيين، ورجوع إلى إثبات

الاختلاف في الشريعة، وقد مرّ إبطاله. وهكذا يجري الحكم في المقلِّد بالنسبة إلى تعارض المجتهدين عليه. ولهذا الفصل تقرير في كتاب التعارض والترجيح إن شاء الله.

المسألة الرابعة

محالّ الاجتهاد المُعتَبر هي ما تردّدت بين طرفين وضُحَ في كل واحد منهما قصدُ الشارع في الإثبات في أحدهما والنفي في الآخر، فلم تنصرف ألبتة إلى طرف النفي ولا إلى طرف الإثبات.

وبيانه أن نقول: لا تخلو أفعالُ المكلّف أو تروكُه إما أن يأتي فيها خطاب من الشارع أوْ لا؟

فإذا لم يأت في الفعل خطاب للشارع، فهو إما أن يكون على البراءة الأصلية، والبراءة الأصلية في الحقيقة راجعة إلى خطاب الشارع بالعفو أو غيره، أو يكون فرضا غير موجود.

وإن أتى فيه خطاب، ولم يظهر فيه للشارع قصدٌ ألبتة في النّفي أو في الإثبات، فهو قسم المتشابهات.

وإن أتى فيه خطاب، وظهر فيه قصد الشارع في النفي أو في الإثبات، فتارة يكون قطعيا، وتارة يكون غير قطعي. فأما القطعيّ فلا مجال للنظر فيه بعد وضوح الحق في النفي أو في الإثبات، وليس محلاًّ للاجتهاد، وهو قسم الواضحات، لأنه واضح الحكم حقيقة، والخارج عنه مخطئ قطعا. وأما غير القطعي فلا يكون كذلك إلا مع دخول احتمال فيه أن يقصد الشارع مُعارِضَهُ أو لا يقصده.

فقسم المتشابهات مركّب من تعارض النفي والإثبات، إذْ لو لم يتعارضا لكان من قسم الواضحات. والواضح بإطلاق (القطعي) لم يتعارض فيه نفي مع إثبات، بل هو إما منفيٌّ قطعا، وإما مُثبَتٌ قطعا. والإضافي (غير

القطعي) إنما صار إضافيا لأنه مذبذب بين الطرفين الواضحين، فيقرب عند بعض من أحد الطرفين، وعند بعض من الطرف الآخر.

وهذا الأصل واضح في نفسه، غير محتاج إلى إثباته بدليل، ولكن لا بد من التأنيس فيه بأمثلة يُستعان بها على فهمه وتنزيله والتمرُّن فيه إن شاء الله.

فمن ذلك أنه نُهِيَ عن بيع الغرر، ورأينا العلماء أجمعوا على منع بيع الأجنّة، والطير في الهواء، والسمك في الماء، وعلى جواز بيع الجُبَّة التي حشوُها مُغيَّب عن الأبصار، ولو بيع حشوُها بانفراده لامتنع، وعلى جواز كراء الدار مشاهرة مع احتمال أن يكون الشهر ثلاثين أو تسعة وعشرين، وعلى دخول الحمام مع اختلاف عادة الناس في استعمال الماء وطول اللبث، وعلى شرب الماء من السقاء مع اختلاف العادات في مقدار الري. فهذان طرفان في اعتبار الغرر وعدم اعتباره، لكثرته في الأول، وقلته مع عدم الانفكاك عنه في الثاني. فكلّ مسألة وقع الخلاف فيها في باب الغرر فهي متوسّطة بين الطرفين، آخذة بشَبَه من كلّ واحد منهما، فمن أجاز مال إلى جانب القِلَّة، ومن منع مال إلى جانب الكثرة.

واتفقوا على قبول رواية العدل وشهادته، وعلى عدم قبول ذلك من الفاسق، وصار المجهولُ الحالِ دائرا بينهما، فوقع الخلاف فيه.

واتفقوا على أن الواجد للماء قبل الشروع في الصلاة يتوضأ ولا يصلي بتيممه، وبعد إتمامها وخروج الوقت لا يلزمه الوضوء وإعادة الصلاة، وما بين ذلك دائر بين الطرفين فاختلفوا فيه.

واتفقوا على أن ثمرة الشجرة إذا لم تظهر تابعة للأصل في البيع، وعلى أنها غير تابعة له إذا جذت، واختلفوا فيها إذا كانت ظاهرة.

فكل هذه المسائل إنما وقع الخلاف فيها لأنها دائرة بين طرفين واضحين، فحصل الإشكال والتردّد.

فصل

وبإحكام النظر في هذا المعنى يترشّح للناظر أن يبلغ درجة الاجتهاد، لأنه يصير بصيرا بمواضع الاختلاف، جديرا بأن يتبيّن له الحقّ في كل نازلة تعرض له. ولذلك جعل الناس العلم معرفة الاختلاف. فعن قتادة: من لم يعرف الاختلاف لم يشم أنْفُه الفقه. وعن عطاء: لا ينبغي لأحد أن يفتي الناس حتى يكون عالما باختلاف الناس، فإنه إن لم يكن كذلك ردّ من العلم ما هو أوثق من الذي في يديه. وعن مالك: لا تجوز الفتيا إلا لمن علم ما اختلف الناس فيه. قيل له: اختلاف أهل الرأي؟ قال: لا، اختلاف أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم، وعلم الناسخ والمنسوخ من القرآن ومن حديث الرسول صلى الله عليه وسلم.

وكلام الناس هنا كثير، وحاصله معرفة مواقع الخلاف، لا حفظ مجرد الخلاف. ومعرفة ذلك إنما تحصل بما تقدم من النظر، فلا بد منه لكل مجتهد. وكثيرا ما تجد هذا للمحققين في النظر كالمازري وغيره.

المسألة الخامسة

الاجتهاد إن تعلّق بالاستنباط من النصوص فلا بد من اشتراط العلم بالعربية، لأن علم العربية إنما يفيد مقتضيات الألفاظ بحسب ما يُفهم من الألفاظ الشرعية، وألفاظ الشارع المؤدية لمقتضياتها عربية فلا يمكن من ليس بعربي أن يفهم لسان العرب. وأما إن تعلّق بالمعاني من المصالح والمفاسد مجردة عن اقتضاء النصوص لها أو مسلَّمة من صاحب الاجتهاد في النصوص فلا يلزم في ذلك العلم بالعربية، وإنما يلزم العلم بمقاصد الشرع من الشريعة جملة وتفصيلا في الباب الذي يجتهد فيه، لأن المعاني مجردة يشترك العقلاء في فهمها، فلا يختص بذلك لسان دون غيره، فإذًا من فهم مقاصد الشرع من وضع الأحكام وبلغ فيها رتبة العلم بها، ولو كان فهمه لها من طريق الترجمة باللسان الأعجمي، فلا فرق بينه وبين من فهمها من طريق اللسان العربي، ولذلك يوقع المجتهدون الأحكام الشرعية على الوقائع القولية التي ليست بعربية بعد التعرف على معناها. وأيضا فإن الاجتهاد

القياسي غير محتاج فيه إلى مقتضيات الألفاظ إلا فيما يتعلق بالمقيس عليه (وهو الأصل)، وقد يُؤخَذُ مُسَلَّمًا تقليدا لمن هو مُجتَهِدٌ فيه، أو التعرف على العلة الثابتة بالنص أو الإيماء، وقد يُؤخَذُ مُسَلَّمًا تقليدا لمن هو مُجتَهِدٌ فيه، وما سوى هذين الجانبين في القياس راجع إلى النظر العقلي. وإلى هذا النوع (الاجتهادُ بناء على فهم المعاني وأخذ جانب اللغة مُسَلَّمًا ممّن هو مُجتَهِدٌ فيه) يرجع الاجتهاد المنسوب إلى أصحاب الأئمة المجتهدين، كابن القاسم وأشهب في مذهب مالك، وأبي يوسف ومحمد بن الحسن في مذهب أبي حنيفة، والمزني والبويطي في مذهب الشافعي، فإنهم على ما حُكِيَ عنهم يأخذون أصول إمامهم وما بُنِيَ عليه في فهم ألفاظ الشريعة، ويفرّعون المسائل، ويصدرون الفتاوي على مقتضى ذلك. والاجتهاد منهم وممن كان مثلهم وبلغ في فهم مقاصد الشريعة مبالغهم صحيح لا إشكال فيه. هذا على فرض أنهم لم يبلغوا في كلام العرب مبلغ المجتهدين. فأما إذا بلغوا تلك الرتبة فلا إشكال أيضا في صحة اجتهادهم على الإطلاق. والله أعلم.

المسألة السادسة

قد يتعلق الاجتهاد بتحقيق المناط فلا يُفتقَر في ذلك إلى العلم بمقاصد الشارع، كما أنه لا يُفتقَر فيه إلى معرفة علم العربية، لأن المقصود من هذا الاجتهاد إنما هو العلم بالموضوع على ما هو عليه، وإنما يُفتقَر فيه إلى العلم بما لا يُعرَف ذلك الموضوع إلا به من حيث قصدت المعرفة به. فلا بد أن يكون المجتهد في ذلك الأمر عارفا ومجتهدا من تلك الجهة التي يُنظَر فيها ليتنزّل الحكم الشرعي على وفق ذلك المقتضى؛ كالصانع في معرفة عيوب الصناعات، والطبيب في العلم بالأدواء والعيوب، وعرفاء الأسواق في معرفة قيم السلع ومداخل العيوب فيها، والعادُّ في صحة القسمة، والماسح في تقدير الأرضين، ونحوها. كل هذا وما أشبهه ممّا يُعرف به مناطُ الحكم الشرعي غير مُضطرٍّ إلى العلم بالعربية ولا العلم بمقاصد الشريعة، وإن كان اجتماع ذلك كمالا في المجتهد.

والدليل على ذلك أنه إنْ لزم في هذا الاجتهاد العلمُ بمقاصد الشارع

لزم في كل علم وصناعة أن لا تُعرَف إلا بعد المعرفة باللغة العربية ومقاصد الشارع، وذلك باطل، فما أدى إليه مثله. فقد حصلت العلوم ووجدت من الجهال بالشريعة والعربية، ومن الكفار المنكرين للشريعة. ومازال العلماء يقلِّدون في هذه الأمور من ليس من الفقهاء، وإنما اعتبروا أهل المعرفة بما قلَّدوا فيه خاصة، وهو التقليد في تحقيق المناط.

المسألة السابعة

الاجتهاد الواقع في الشريعة ضربان؛ أحدهما: الاجتهاد المُعتَبَر شرعا، وهو الصادر عن أهله الذين اضطلعوا بمعرفة ما يفتقر إليه الاجتهاد، وهذا هو الذي تقدّم الكلام فيه. والثاني: غير المعتبر، وهو الصادر عمن ليس بعارف بما يفتقر الاجتهاد إليه، لأن حقيقته أنه رأيٌ بمجرد التشهّي والأغراض، وخبط في عماية، واتباع للهوى. وهذا على الجملة لا إشكال فيه، ولكن قد ينشأ في كل واحد من القسمين قسم آخر، وهو ما يأتي بيانه في المسألتين التاليتين.

المسألة الثامنة

الاجتهاد المُعتَبَر شرعا قد يعرض فيه الخطأ، إما بخفاء بعض الأدلة حتى يتوهّم فيه ما لم يقصد منه، وإما بعدم الاطلاع عليه جملة.

وحكمُ هذا القسم معلومٌ من كلام الأصوليين إن كان في أمرٍ جزئيّ،[1] وأما إن كان في أمر كليّ فهو أشدّ. وفي هذا الموطن حُذِّر من زلّة العالم، فإنه جاء في بعض الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم التحذير منها، فروي عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال: "إِنِّي أَخَافُ عَلَى أُمَّتِي مِنْ بَعْدِي مِنْ أَعْمَالٍ ثَلاثَة، قَالُوا: مَا هِيَ يَا رَسُولَ اللَّه؟ قَالَ: زَلَّةُ الْعَالِمِ، أَوْ حُكْمٌ جَائِرٌ، أَوْ هَوًى مُتَّبَعٌ"،[2] وعن عمر بن الخطاب: "ثلاث يهدمن الدين: زلّة العالِم، وجدال

[1] فينتقض حكم الحاكم فيه إذا صادم إجماعا أو نصا قاطعا أو قياسا جليا أو قواعد الشريعة، ويبطل أثر الفتوى أيضا إن لم يكن حكم حاكم بل إفتاء. (عبد الله دراز)

[2] **المعجم الكبير** للطبراني، ج11، ص404.

منافق بالقرآن، وأئمة مضلّون". وقال مجاهد والحكم بن عيينة ومالك: "ليس أحدٌ من خلق الله إلا يؤخذ من قوله ويُترَك إلا النبيّ صلى الله عليه وسلم". وقال سليمان التيمي: "إن أخذت برخصة كلّ عالم اجتمع فيك الشرّ كلُّه".

وهذا كلّه وما أشبهه دليل على طلب الحذر من زلّة العالم، وأكثر ما تكون عند الغفلة عن اعتبار مقاصد الشارع في ذلك المعنى الذي اجتهد فيه، والوقوف دون أقصى المبالغة في البحث عن النصوص فيها؛ وهو وإن كان على غير قصد ولا تعمّد وصاحبُه معذورٌ ومأجورٌ، لكن ما ينبني عليه في الاتباع لقوله فيه خطر عظيم. وقد قال الغزالي: "إن زلّة العالم بالذنب قد تصير كبيرة وهي في نفسها صغيرة"، وذكر منها أمثلة، ثم قال: "فهذه ذنوبٌ يُتَّبَع العالمِ عليها، فيموت العالم ويبقى شرّه مستطيرا في العالم أياما متطاولة، فطوبى لمن إذا مات ماتت معه ذنوبه". وهكذا الحكم مستمر في زلّته في الفتيا من باب أولى، فإنه ربما خفي على العالم بعض السنّة أو بعض المقاصد العامة في خصوص مسألته، فيفضي ذلك إلى أن يصير قولُه شرعا يُتَقَلَّد، وقولاً يُعتبَرَ في مسائل الخلاف، فربما رجع عنه وتبيّن له الحقّ، فيفوتُه تدارك ما سار في البلاد عنه ويضل عنه تلافيه، فمن هنا قالوا: زلّة العالم مضروبٌ بها الطّبل.

فصل

إذا ثبت هذا فلا بد من النظر في أمور تنبني على هذا الأصل:

1. زلّة العالم لا يصحّ اعتمادها من جهة، ولا الأخذُ بها تقليدا له، وذلك لأنها موضوعة على المخالفة للشرع، ولذلك عُدَّت زلّة، وإلا فلو كانت مُعتدًّا بها لم يجعل لها هذه الرتبة، ولا نُسب إلى صاحبها الزّلل فيها، كما أنه لا ينبغي أن يُنسب صاحبها إلى التقصير، ولا أن يُشنَّع عليه بها، ولا يُنتَقَص من أجلها، أو يُعتَقَد فيه الإقدام على المخالفة بحتا، فإن هذا كله خلاف ما تقتضي رتبته في الدين.

وقد قال الله تعالى: ﴿ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ ﴾ (النساء: ٥٩)، فإذا كان بيِّنا ظاهرا أن قول القائل مخالف للقرآن أو للسنة لم يصحّ الاعتداد به، ولا البناء عليه، ولأجل هذا يُنقَض قضاء القاضي إذا خالف النص أو الإجماع، مع أن حكمه مبنيّ على الظواهر مع إمكان خلاف الظاهر؛ ولا ينقض مع الخطأ في الاجتهاد وإن تبيّن، لأن مصلحة نصب الحاكم تناقض نقض حكمه، ولكن يُنقَض مع مخالفة الأدلة لأنه حكم بغير ما أنزل الله.

2. لا يصحّ اعتماد زلّة العالم خلافا في المسائل الشرعية، لأنها لم تصدر في الحقيقة عن اجتهاده، ولا هي من مسائل الاجتهاد، وإن حصل من صاحبها اجتهادٌ فهو لم يصادف فيها محلاّ، فصارت في نسبتها إلى الشرع كأقوال غير المجتهد. وإنما يُعدُّ في الخلاف الأقوال الصادرة عن أدلة مُعتبرة في الشريعة، كانت مما يقوى أو يضعف. وأما إذا صدرت عن مجرد خفاء الدليل أو عدم مصادفته فلا. فلذلك قيل إنه لا يصح أن يُعتدّ بها في الخلاف، كما لم يعتدّ السلفُ الصالح بالخلاف في مسألة ربا الفضل، وزواج المتعة، وإتيان الزوجة في دبرها، وأشباهها من المسائل التي خفيت فيها الأدلة على من خالف فيها.

فإن قيل: فبماذا يُعرف من الأقوال ما هو كذلك مما ليس كذلك؟

فالجواب: أنه من وظائف المجتهدين، فهم العارفون بما وافق أو خالف، وأما غيرهم فلا تمييز لهم في هذا المقام.

ويعضِّد هذا أن المخالفة للأدلة الشرعية على مراتب: فمن الأقوال ما يكون خلافا لدليل قطعي من نص متواتر أو إجماع قطعي في حكم كلي، ومنها ما يكون خلافا لدليل ظني، والأدلة الظنية متفاوتة كأخبار الآحاد والأقيسة الجزئية. فأما المخالف للقطعي فلا إشكال في اطراحه، ولكن العلماء ربما ذكروه للتنبيه عليه وعلى ما فيه، لا للاعتداد به. وأما المخالف للظني ففيه الاجتهاد، بناء على التوازن بينه وبين ما اعتمده صاحبه من القياس أو غيره.

فإن قيل: فهل لغير المجتهد من المتفقهين في ذلك ضابط يعتمده أمْ لا؟

فالجواب: أن له ضابطا تقريبيا، وهو أن ما كان معدودا في الأقوال غلطا وزللا قليل جدّا في الشريعة، وغالب الأمر أن أصحابها منفردون بها، قلّما يساعدهم عليها مجتهد آخر، فإذا انفرد صاحب قول عن عامة الأمة فليكن اعتقادك أن الحقّ مع السواد الأعظم من المجتهدين لا من المقلدين.

المسألة التاسعة

الاجتهاد غير المُعتبَر شرعا قد يعرض فيه أن يُعتقَد في صاحبه أو يعتقدُ هو في نفسه أنه من أهل الاجتهاد، وأن قوله مُعتدّ به. وقد تكون مخالفته للأدلة الشرعية تارة في جزئيّ، وهو أخفّ، وتارة في كليّ من كليات الشريعة وأصولها العامة، كانت من أصول الاعتقادات أو الأعمال. فتراه آخذا ببعض جزئيات الشريعة في هدم كلّياتها حتى يصير منها إلى ما ظهر له ببادئ رأيه من غير إحاطة بمعانيها، ولا راجع إلى الأدلة رجوع الافتقار إليها، بل يأخذها مأخذ الاستظهار بها على ما ظهر له ببادئ رأيه بغرض إثباته، ولا مُسلِّم لما روي عن السلف في فهمها، ولا راجع إلى الله ورسوله في أمرها كما قال تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ (النساء: ٥٩). ويكون الحاملُ على ذلك بعض الأهواء الكامنة في النفوس، الحاملة على ترك الاهتداء بالدليل الواضح، وعدم الاعتراف بالعجز فيما لم يصل إليه علم الناظر، ويعينُ على هذا الجهلُ بمقاصد الشريعة، وتوهُّم بلوغ درجة الاجتهاد باستعجال نتيجة طلب العلم.

وأصلُ هذا القسم مذكورٌ في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾ (آل عمران: ٧). وفي الصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم قرأ هذه الآية ثم قال: "إذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه

فأولئك الذين سمى الله فاحذروهم".[1] والتشابه في القرآن لا يختصّ بما نصّ عليه العلماء من الأمور الإلهية الموهمة للتشبيه، ولا العبارات المجملة، ولا ما يتعلق بالناسخ والمنسوخ، ولا غير ذلك مما يذكرون، بل هو من جملة ما يدخل تحت مقتضى الآية، إذْ لا دليل على الحصر. وإنما يذكرون من ذلك ما يذكرون على عادتهم في القصد إلى مجرد التمثيل ببعض الأمثلة الداخلة تحت النصوص الشرعية، فإن الشريعة إذا كان فيها أصلٌ مطّرد في أكثرها، مُقرَّر واضح في معظمها، ثم جاء بعض المواضع فيها مما يقتضي ظاهرُهُ مخالفة ما اطّرد فذلك من المعدود في المتشابهات التي يُتَّقَى اتّباعُها، لأن اتباعها مُفْضٍ إلى ظهور معارضة بينها وبين الأصول المقرَّرة والقواعد المطّردة، فإذا اعتُمد على الأصول وأُرجئ أمرُ النوادر، ووُكِّلَت إلى عالمها، أو رُدَّت إلى أصولها، فلا ضرر على المكلّف المجتهد، ولا تعارض في حقه. ودلّ على ذلك قوله تعالى: ﴿مِنْهُ ءَايَتٌ مُّحْكَمَتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَبِ﴾ (آل عمران: ٧)، فجعل المُحكم. وهو الواضح المعنى الذي لا إشكال فيه ولا اشتباه. هو الأم والأصل المرجوع إليه، ثم قال: ﴿وَأُخَرُ مُتَشَبِهَتٌ﴾ (آل عمران: ٧) يريد "وليست بأم ولا معظم" فهي إذًا قلائل، ثم أخبر أن اتباع المتشابه منها شأنُ أهل الزيغ والضلال عن الحق والميل عن الجادة، وأما الراسخون في العلم فليسوا كذلك، وما ذاك إلا باتباعهم أمّ الكتاب، وتركهم الاتباع للمتشابه.

وأمّ الكتاب يعمّ ما هو من الأصول الاعتقادية أو العملية، إذْ لم يخصّ الكتاب ذلك ولا السنة، والمخالف في أصل من أصول الشريعة العملية لا يقصر عن المخالف في أصل من الأصول الاعتقادية في هدم القواعد الشرعية.

[1] **صحيح مسلم**، كتاب: العلم، باب: النهي عن اتباع متشابه القرآن والتحذير من متبعيه والنهي عن الاختلاف في القرآن.

فصل

وقد وجدنا في الشريعة ما يدلنا على بعض الفرق التي يظن أنها مشمولة بحديث: "افْتَرَقَتْ الْيَهُودُ عَلَى إِحْدَى أَوْ اثْنَتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، وَتَفْتَرِقُ أُمَّتِي عَلَى ثَلاث وَسَبْعِينَ فِرْقَةً"،[1] وأنها مقصودة الدخول تحته، فإنه جاء في القرآن أشياء تشير إلى أوصاف يُتعرَّف منها أن من اتّصف بها فهو آخذٌ في بدعة، خارجٌ عن مقتضى الشريعة، وكذلك في الأحاديث الصحيحة. فمن تتبّع مواضعها ربما اهتدى إلى جملة منها، وربما ورد التعيين في بعضها، كما قال عليه الصلاة والسلام في الخوارج: "إن من ضئضئي هذا قوما يقرءون القرآن لا يجاوز حناجرهم يقتلون أهل الإسلام ويدعون أهل الأوثان يمرقون من الإسلام كما يمرق السهم من الرمية".[2]

فقد عرّف عليه الصلاة والسلام بهؤلاء، وذكر لهم علامة في صاحبهم، وبيّن من مذهبهم في معاندة الشريعة أمرين كليين:

---

[1] **مسند الإمام أحمد**، باب: مسند المكثرين، مسند أبي هريرة رضي الله عنه.

[2] **صحيح البخاري**، كتاب: أحاديث الأنبياء، باب: قول الله عز وجل: "وأما عاد فأهلكوا بريح صرصر".

وفي رواية عَنْ الزُّهْرِيِّ قَالَ: أَخْبَرَنِي أَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَنَّ أَبَا سَعِيدٍ الْخُدْرِيَّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: بَيْنَمَا نَحْنُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَهُوَ يَقْسِمُ قِسْمًا، أَتَاهُ ذُو الْخُوَيْصِرَةِ، وَهُوَ رَجُلٌ مِنْ بَنِي تَمِيمٍ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ اعْدِلْ! فَقَالَ: وَيْلَكَ! وَمَنْ يَعْدِلُ إِذَا لَمْ أَعْدِلْ؟ قَدْ خِبْتَ وَخَسِرْتَ إِنْ لَمْ أَكُنْ أَعْدِلُ. فَقَالَ عُمَرُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ ائْذَنْ لِي فِيهِ فَأَضْرِبَ عُنُقَهُ، فَقَالَ: دَعْهُ فَإِنَّ لَهُ أَصْحَابًا يَحْقِرُ أَحَدُكُمْ صَلاتَهُ مَعَ صَلاتِهِمْ، وَصِيَامَهُ مَعَ صِيَامِهِمْ، يَقْرَءُونَ الْقُرْآنَ لا يُجَاوِزُ تَرَاقِيَهُمْ، يَمْرُقُونَ مِنْ الدِّينِ كَمَا يَمْرُقُ السَّهْمُ مِنْ الرَّمِيَّةِ، يُنْظَرُ إِلَى نَصْلِهِ فَلا يُوجَدُ فِيهِ شَيْءٌ، ثُمَّ يُنْظَرُ إِلَى رِصَافِهِ فَمَا يُوجَدُ فِيهِ شَيْءٌ، ثُمَّ يُنْظَرُ إِلَى نَضِيِّهِ وَهُوَ قِدْحُهُ فَلا يُوجَدُ فِيهِ شَيْءٌ، ثُمَّ يُنْظَرُ إِلَى قُذَذِهِ فَلا يُوجَدُ فِيهِ شَيْءٌ، قَدْ سَبَقَ الْفَرْثَ وَالدَّمَ، آيَتُهُمْ رَجُلٌ أَسْوَدُ إِحْدَى عَضُدَيْهِ مِثْلُ ثَدْيِ الْمَرْأَةِ، أَوْ مِثْلُ الْبَضْعَةِ تَدَرْدَرُ، وَيَخْرُجُونَ عَلَى حِينِ فُرْقَةٍ مِنْ النَّاسِ. قَالَ أَبُو سَعِيدٍ فَأَشْهَدُ أَنِّي سَمِعْتُ هَذَا الْحَدِيثَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَأَشْهَدُ أَنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ قَاتَلَهُمْ وَأَنَا مَعَهُ، فَأَمَرَ بِذَلِكَ الرَّجُلِ فَالْتُمِسَ، فَأُتِيَ بِهِ حَتَّى نَظَرْتُ إِلَيْهِ عَلَى نَعْتِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الَّذِي نَعَتَهُ. **صحيح البخاري**، كتاب: المناقب، باب: علامات النبوة في الإسلام.

أحدهما: اتباع ظواهر القرآن على غير تدبّر ولا نظر في مقاصده ومعاقده، والقطع بالحكم به ببادئ الرأي والنظر الأول، وهو الذي نبّه عليه قوله في الحديث: "يقرءون القرآن لا يجاوز حناجرهم"، ومعلوم أن هذا الرأي يصدّ عن اتباع الحقّ المحض، ويضادّ المشي على الصراط المستقيم. ومن هنا ذم بعض العلماء رأي داود الظاهري، وقال إنها بدعة ظهرت بعد المائتين. ألا ترى أن من جرى على مجرّد الظاهر تناقضت عليه الصور والآيات، وتعارضت في يديه الأدلة على الإطلاق والعموم.

والثاني: قتل أهل الإسلام وترك أهل الأوثان، على ضدّ ما دلت عليه جملة الشريعة وتفصيلها، فإن القرآن والسنة إنما جاءت للحكم بأن أهل الإسلام في الدنيا والآخرة ناجون، وأن أهل الأوثان هالكون، ولتعصم دماء المسلمين على الإطلاق والعموم، فإذا كان النظر في الشريعة مؤديا إلى مضادّة هذا القصد صار صاحبُه هادما لقواعدها، وصادا عن سبيلها.

فهذان وجهان ذُكِرا في الحديث من مخالفتهم لقواعد الشريعة الكلية اتباعا للمتشابهات، وقد ذكر الناس من آرائهم غير ذلك من جنسه.

ولكن الغالب في هذه الفرق أن يُشار إلى أوصافهم ليُحذَر منها، ويبقى الأمر في تعيينهم مُرْجى كما فهمنا من الشريعة. ولعل عدم تعيينهم هو الأولى الذي ينبغي أن يُلتَزَم ليكون سِتْرا على الأمة، كما سُتِرَت عليهم قبائحهم فلم يفضحوا في الدنيا بها في الحكم الغالب العام، وأمرنا بالستر على المذنبين ما لم يبد لنا صفحة الخلاف.

وللستر حكمة أيضا، وهي أنها لو أُظهِرَت. مع أن أصحابها من الأمة. لكان في ذلك داع إلى الفُرقة والوحشة وعدم الألفة التي أمر الله بها ورسوله. فإذا كان من مقتضى العادة أن التعريف بهم على التعيين يورثُ العداوة والفُرقة وترك الموالفة، لزم من ذلك أن يكون منهيًّا عنه، إلا أن تكون البدعة فاحشة جدًّا كبدعة الخوارج، فلا إشكال في جواز إبدائها وتعيين أهلها، كما عيّن رسول الله الخوارج وذكرهم بعلامتهم، حتى يعرفون ويحذر منهم، ويلحق بذلك ما هو مثله في الشناعة أو قريب منه

بحسب نظر المجتهد. وما سوى ذلك فالسكوت عن تعيينه أولى.[1]

فإن قيل: فالبدع مأمورٌ باجتنابها، واجتناب أهلها، والتحذير منهم والتشديد بهم وتقبيح ما هم عليه. فكيف يكون ذكر ذلك والتنبيه عليه غير جائز؟

فالجواب: أن النبيّ صلى الله عليه وسلم نبّه عليهم جملة لا تفصيلا، إلا القليل منهم كالخوارج، ونبّه على البدع من غير تفصيل، وأن الأمة ستفترق على تلك العدة المذكورة، وأشار إلى خواص عامة فيهم وخاصة، ولم يصرّح بالتعيين غالبا تصريحا لقطع العذر،[2] ولا ذكر فيهم علامة قاطعة لا تلتبس، فنحن أولى بذلك معشر الأمة.

وما ذكره المتقدّمون من تعيين أهل البدع بأسمائهم فبحسب فحش تلك البدع، وأنها لاحقة في جواز ذكرها بالخوارج ونحوهم، والأمر محلّ اجتهاد لمن تأهّل له، والأصل ما تقدّم من الستر حتى يظهر أمرٌ فيكون له حكمه.

فصل

ولهؤلاء الفرق خواص وعلامات في الجملة، وعلامات أيضا في التفصيل. وعلامات الجملة ثلاث:

إحداها: الفُرقة التي نبّه عليها قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمۡ وَكَانُواْ شِيَعٗا لَّسۡتَ مِنۡهُمۡ فِي شَيۡءٍ﴾ (الأنعام: ١٥٩)، وقوله: ﴿وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَٱخۡتَلَفُواْ﴾ (آل

---

[1] قال المؤلف في الاعتصام إن التعيين يكون في موطنين: الأول ما أشار إليه هنا، والثاني حيث تكون تلك الفرقة تدعو إلى ضلالتها وتزيِّنُها في قلوب العوام؛ فإن ضرر هؤلاء على المسلمين كضرر إبليس، فلا بد من التصريح بأنهم من أهل البدعة والضلالة. (عبد الله دراز)

[2] حتى لا يسد عليهم باب التوبة بسبب العناد واليأس من رحمة الله. (عبد الله دراز)

عمران: ١٠٥)، وغير ذلك من الأدلة. قال بعض المفسرين: صاروا فِرَقًا لاتباع أهوائهم، وبمفارقة الدين تشتّت أهواؤهم فافترقوا، وهو قوله: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا ﴾ (الأنعام: ١٥٩)، ثم برّأه الله منهم بقوله: ﴿ لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ ﴾ (الأنعام: ١٥٩)، وهم أصحاب البدع والكلامِ فيما لم يأذن الله فيه ولا رسوله. قال: ووجدنا أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من بعده قد اختلفوا في أحكام الدين ولم يفترقوا ولم يصيروا شيعا، لأنهم لم يفارقوا الدين، وإنما اختلفوا فيما أذن لهم من اجتهاد الرأي والاستنباط من الكتاب والسنة فيما لم يجدوا فيه نصا. وكانوا مع هذا أهل مودّة وتناصح، أخوّةُ الإسلام فيما بينهم قائمة. فلما حدثت المرذية التي حذّر منها رسول الله صلى الله عليه وسلم، وظهرت العداوات، وتحزّب أهلُها فصاروا شيعا، دلّ على أنه إنما حدث ذلك من المسائل المحدثة التي ألقاها الشيطان على أفواه أوليائه. قال: فكلّ مسألة حدثت في الإسلام فاختلف الناس فيها ولم يورث ذلك الاختلاف بينهم عداوة ولا بغضاء ولا فرقة علمنا أنها من مسائل الإسلام، وكل مسألة طرأت فأوجبت العداوة والتنافر والتنابز والقطيعة علمنا أنها ليست من أمر الدين في شيء، وأنها التي عنى رسول الله صلى الله عليه وسلم بتفسير الآية، وهي قوله: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا ﴾ (الأنعام: ١٥٩)، فيجب على كلّ ذي دين وعقل أن يجتنبها. ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿ وَٱذْكُرُواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَآءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِۦٓ إِخْوَٰنًا ﴾ (آل عمران: ١٠٣)، فإذا اختلفوا وتقاطعوا كان ذلك لحدَثٍ أحدثوه من اتباع الهوى. هذا ما قالوه. وهو ظاهر في أن الإسلام يدعو إلى الألفة والتحابّ والتراحم والتعاطف، فكل رأي أدّى إلى خلاف ذلك فخارجٌ عن الدين.

وهذه الخاصية موجودة في كل فِرقة من تلك الفرق، ألا ترى كيف كانت ظاهرة في الخوارج الذين أخبر بهم النبي عليه الصلاة والسلام في قوله: "يقتلون أهل الإسلام ويدعون أهل الأوثان".[1]

[1] سبق تخريجه.

الخاصة الثانية: هي التي نبّه عليها قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ﴾ (آل عمران: ٧)، فجعل أهل الزيغ والميل عن الحقّ ممن شأنهم اتباع المتشابهات، وقد تبيّن معناه. وقال عليه الصلاة والسلام: "فإذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سمى الله فاحذروهم".[1]

الخاصية الثالثة: اتباع الهوى، وهي التي نبّه عليها قوله: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٌ﴾ (آل عمران: ٧)، وهو الميل عن الحق اتباعا للهوى، وقوله: ﴿وَمَنۡ أَضَلُّ مِمَّنِ ٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ بِغَيۡرِ هُدٗى مِّنَ ٱللَّهِۚ﴾ (القصص: ٥٠)، وقوله: ﴿أَفَرَءَيۡتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلۡمٖ﴾ (الجاثية: ٢٣).

إلا أن هذه الخاصية راجعة إلى كلّ أحدٍ في خاصة نفسة، لأنها أمرٌ باطن فلا يعرفها غير صاحبها، إلا أن يكون عليها دليل في الظاهر. والتي قبلها راجعة إلى العلماء الراسخين في العلم، لأن بيان المحكم والمتشابه راجع إليهم، فهم يعرفونها ويعرفون أهلها بمعرفتهم لها. والتي قبلها تعمّ جميع العقلاء من أهل الإسلام، لأن التواصل أو التقاطع معروف للناس كلهم، وبمعرفته يعرف أهله.

المسألة العاشرة

النظر في مآلات الأفعال مُعتبرٌ مقصودٌ شرعا، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة. وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلّفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل. فقد يكون الفعل مشروعا لمصلحة فيه تُستجلَب أو لمفسدة تُدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قُصد فيه. وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك. فإذا أُطلِق القول في الأول بالمشروعية فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعا من إطلاق القول بالمشروعية. وكذلك إذا أُطلِق القول في الثاني بعدم المشروعية ربما أدى استدفاع المفسدة

---

[1] سبق تخريجه.

إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية. وهو مجالٌ للمجتهد صعبُ المورد، إلا أنه عذبُ المذاق، محمود الغب، جارٍ على مقاصد الشريعة.

والدليل على صحة النظر في مآلات الأفعال أمور:

أحدها: أن التكاليف . كما تقدم بيانُه . مشروعةٌ لمصالح العباد، ومصالح العباد إما دنيوية وإما أخروية. أما الأخروية فراجعة إلى مآل المكلّف في الآخرة، ليكون من أهل النعيم لا من أهل الجحيم. وأما الدنيوية فإن الأعمال . إذا تأمّلْتَها . مقدمات لنتائج المصالح، فإنها أسباب لمسبَّبَات هي مقصودةٌ للشارع، والمسبَّبَات هي مآلات الأسباب، فاعتبارُها في جريان الأسباب مطلوب، وهو معنى النظر في المآلات.

لا يقال: إنه قد مرّ في كتاب الأحكام أن المسبَّبَات لا يلزم الالتفات إليها عند الدخول في الأسباب.

لأنا نقول: وتقدم أيضا أنه لا بد من اعتبار المسبَّبَات في الأسباب، ومرّ الكلام في ذلك والجمع بين المطلبين، ومسألتنا من الثاني لا من الأول، لأنها راجعة إلى المجتهد الناظر في حكم غيره على البراءة من الحظوظ، فإن المجتهد نائب عن الشارع في الحكم على أفعال المكلَّفين، وقد تقدّم أن الشارع قاصدٌ للمسبَّبَات في الأسباب. وإذا ثبت ذلك لم يكن للمجتهد بدٌّ من اعتبار المسبَّبَ وهو مآل السّبب.

الثاني: أن مآلات الأعمال إن لم تُعتبَر أمكن أن يكون للأعمال مآلات مضادّة لمقصود تلك الأعمال، وذلك غير صحيح لما تقدّم من أن التكاليف لمصالح العباد، ولا مصلحة تُتَوقَّع مطلقا مع إمكان وقوع مفسدة توازيها أو تزيد. وأيضا فإن ذلك يؤدي إلى أن لا نتطلّب مصلحة بفعل مشروع، ولا نتوقع مفسدة بفعل ممنوع، وهو خلاف وضع الشريعة.

الثالث: الأدلة الشرعية والاستقراء التام أن المآلات مُعتبرة في أصل المشروعية، كقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ وَتُدْلُواْ بِهَآ إِلَى ٱلْحُكَّامِ لِتَأْكُلُواْ فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ ﴾ (البقرة: ١٨٨)، وقوله: ﴿ وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ

﴿فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَدۡوَۢا بِغَيۡرِ عِلۡمٖ﴾ (الأنعام: ١٠٨)، وغيرها مما فيه اعتبار المآل على الجملة.

وأما ما كان في مسألة على الخصوص فكثير؛ فقد قال صلى الله عليه وسلم في الحديث حين أشير عليه بقتل من ظهر نفاقه: "أخاف أن يتحدث الناس أن محمدا يقتل أصحابه"،[1] وقوله صلى الله عليه وسلم: "لولا قومك حديث عهدهم بكفر لأسست البيت على قواعد إبراهيم"[2] وبمقتضى هذا أفتى الإمام مالك الأمير حين أراد أن يرد البيت على قواعد إبراهيم، فقال له: "لا تفعل لئلا يتلاعب الناس ببيت الله". ومثل هذا كثير مما فيه هذا المعنى، حيث يكون العمل في الأصل مشروعا، لكن يُنهَى عنه لما يؤول إليه من المفسدة، أو ممنوعا لكن يُترَك النهي عنه لما في ذلك من المصلحة. وكذلك الأدلة الدالة على سدّ الذرائع كلّها، فإن غالبها تذرّع بفعل جائز إلى عمل غير جائز، فالأصل على المشروعية لكن مآله غير مشروع. والأدلة الدالة على التوسعة ورفع الحرج كلها، فإن غالبها سماح في عمل غير مشروع في الأصل لما يؤول إليه من الرفق المشروع. قال ابن العربي حين أخذ في تقرير هذه المسألة: اختلف الناس بزعمهم فيها، وهي مُتَّفَق عليها بين العلماء فافهموها وادخروها.

فصل

وينبني على هذا الأصل قواعد:

القاعدة الأولى: قاعدة الذرائع

وهي القاعدة التي حكَّمَها مالك في أكثر أبواب الفقه، لأن حقيقتها التوسّل بما هو مصلحة إلى مفسدة. فإن عاقد البيع أولا على سلعة بعشرة إلى

---

[1] سبق تخريجه.

[2] سبق تخريجه.

أجل ظاهر الجواز من جهة ما يتسبب عن البيع من المصالح على الجملة؛ فإذا جعل مآل ذلك البيع مؤديا إلى بيع خمسةٍ نقدا بعشرة إلى أجل، بأن يشتري البائعُ سلعَتَه من مشتريها بخمسة نقدا، فقد صار مآل هذا العمل إلى أن باع صاحب السلعة من مشتريها منه خمسة نقدا بعشرة إلى أجل، والسلعة لغو لا معنى لها في هذا العمل، لأن المصالح التي لأجلها شرع البيع لم يوجد منها شيء، ولكن هذا بشرط أن يظهر لذلك قصد، ويكثر في الناس بمقتضى العادة.

ومن أسقط حكم الذرائع كالشافعي فإنه اعتبر المآل أيضا، لأن البيع إذا كان مصلحة جاز، وما فعل من البيع الثاني فتحصيل لمصلحة أخرى منفردة عن الأولى، فكل عقدة منهما لها مآلها، ومآلها في ظاهر أحكام الإسلام مصلحة، فلا مانع على هذا، إذْ ليس ثَمّ مآلٌ هو مفسدة على هذا التقدير، ولكن هذا بشرط أن لا يظهر قصد إلى المآل الممنوع.

ولأجل ذلك يتفق الفريقان على أنه لا يجوز التعاون على الإثم والعدوان بإطلاق، واتفقوا في خصوص المسألة على أنه لا يجوز سبّ الأصنام، حيث يكون سببًا في سبّ الله عملا بمقتضى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ (الأنعام: ١٠٨)، وأشباه ذلك من المسائل التي اتفق مالك مع الشافعي على منع التوسُّل فيها. وأيضا فلا يصح أن يقول الشافعي إنه يجوز التدرّج إلى الربا بحال، إلا أنه لا يتّهم من لم يظهر منه قصدٌ إلى الممنوع، ومالكٌ يتّهم بسبب ظهور فعل اللغو، وهو دالّ على القصد إلى الممنوع. فقد ظهر أن قاعدة الذرائع متفق على اعتبارها في الجملة، وإنما الخلاف في أمر آخر.

القاعدة الثانية: قاعدة إبطال الحيل

والحيل حقيقتُها المشهورة تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعي وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر. فمآل العمل فيها خرمُ قواعد الشريعة في الواقع؛ كالواهب ماله عند رأس الحول فرارا من الزكاة، فإن

أصل الهبة على الجواز، ومنع الزكاة من غير هبة ممنوع؛ فإن كل واحد منهما ظاهر أمره في المصلحة أو المفسدة، فإذا جمع بينهما على هذا القصد صار مآل الهبة المنع من أداء الزكاة، وهو مفسدة. ولكن هذا بشرط القصد إلى إبطال الأحكام الشرعية.

ومن أجاز الحيل كأبي حنيفة فإنه اعتبر المآل أيضا، لكن على حكم الانفراد؛ فإن الهبة على أيّ قصد كانت مبطلة لإيجاب الزكاة، كإنفاق المال عند رأس الحول، وأداء الدين منه، وشراء العروض به، وغيرها مما لا تجب فيه زكاة. وهذا الإبطال صحيحٌ جائز لأنه مصلحة عائدة على الواهب والمنفق، لكن هذا بشرط أن لا يقصد إبطال الحكم، فإن هذا القصد بخصوصه ممنوع لأنه عناد للشارع، كما إذا امتنع من أداء الزكاة. فلا يخالف أبو حنيفة في أن قصد إبطال الأحكام صراحا ممنوع، وأما إبطالها ضمنا فلا، وإلا امتنعت الهبة عند رأس الحول مطلقا، ولا يقول بهذا واحد منهم. ولذلك اتفقوا على تحريم القصد بالإيمان والصلاة وغيرهما إلى مجرد إحراز النفس والمال كالمنافقين والمرائين وما أشبه ذلك. وبهذا يظهر أن التحيُّل على الأحكام الشرعية باطلٌ على الجملة نظرا إلى المآل، والخلاف إنما وقع في تحقيق المناط.

القاعدة الثالثة: قاعدة مراعاة الخلاف

وذلك أن الممنوعات في الشرع إذا وقعت فلا يكون إيقاعُها من المكلَّف سببا في الحيف عليه بزائد على ما شُرِع له من الزواجر أو غيرها؛ كالغصب مثلا إذا وقع، فإن المغصوب منه لا بد أن يوفَّى حقَّه، لكن على وجه لا يؤدي إلى إضرار الغاصب فوق ما يليق به في العدل والإنصاف، فإذا طُولِب الغاصبُ بأداء ما غصب أو قيمته أو مثله وكان ذلك من غير زيادة صحّ، فلو قُصِدَ فيه حملٌ على الغاصب لم يلزم، لأن العدل هو المطلوب، ويصحّ إقامة العدل مع عدم الزيادة. وكذلك الزاني إذا حُدّ لا يزاد عليه بسبب جنايته؛ لأنه ظلم له. وكونُه جانيا لا يجني عليه زائدا على الحدّ الموازي لجنايته. إلى غير ذلك من الأمثلة الدالة على منع التعدّي (الزيادة في

العقوبة المشروعة) أخذا من قوله تعالى: ﴿ فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡۚ ﴾ (البقرة: ١٩٤)، وقوله: ﴿ وَٱلۡجُرُوحَ قِصَاصٞۚ ﴾ (المائدة: ٤٥)، ونحو ذلك.

وإذا ثبت هذا، فمن واقَعَ منهيًّا عنه فقد يكون فيما يترتب عليه من الأحكام أمرٌ زائدٌ على ما ينبغي، وذلك بحكم التبعيّة لا بحكم الأصالة، أو يكون مؤدٍّ إلى أمر أشدّ عليه من مقتضى النهي، فإنه يُترَكُ وما فعل من ذلك، أو نجيزُ ما وقع من الفساد على وجه يليق بالعدل، نظرا إلى أن ذلك الواقع وافق المكلَّفُ فيه دليلا على الجملة، وذلك الدليل وإن كان مرجوحا في الأصل فهو راجح بالنسبة إلى إبقاء الحالة على ما وقعت عليه، لأن ذلك أولى من إزالتها مع دخول ضرر على الفاعل أشدّ من مقتضى النهي. ويكون حاصلُ المسألة أن النهيَ كان دليلُه أقوى قبل الوقوع، ودليلُ الجواز أقوى بعد الوقوع لما اقترن من القرائن المرجِّحَة، وذلك ما وقع التنبيه عليه في حديث تأسيس البيت على قواعد إبراهيم، وحديث قتل المنافقين، وحديث البائل في المسجد؛ فإن النبيّ صلى الله عليه وسلم أمر بتركه حتى يُتمّ بوله، لأنه لو قطع بوله لنُجِّسَت ثيابُه، ولحدث عليه من ذلك داءٌ في بدنه، فترجَّح جانبُ تركه على ما فعل من المنهيِّ عنه على قطعه بما يُدخِلُ عليه من الضرر، وبأنه ينجّس موضعين وإذا تُرِك فالذي ينجِّسه موضعٌ واحد. وفي الحديث: "أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ، فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ، فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ، فَإِنْ دَخَلَ بِهَا فَلَهَا الْمَهْرُ بِمَا اسْتَحَلَّ مِنْ فَرْجِهَا، فَإِنْ اشْتَجَرُوا فَالسُّلْطَانُ وَلِيُّ مَنْ لا وَلِيَّ لَهُ".[1] وهذا تصحيحٌ للمنهيِّ عنه من وجهٍ، ولذلك يقعُ فيه الميراث، ويثبت النّسب للولد. وإجراء الفقهاء النكاح الفاسد مجرى الصحيح في هذه الأحكام (ثبوت الميراث والنسب) وفي حرمة المصاهرة وغير ذلك دليلٌ على الحكم بصحّته على الجملة، وإلا كان في حكم الزنى، وليس في حكمه باتفاق. فالنكاح المُختَلَفُ فيه قد يُراعى فيه الخلاف فلا تقع فيه الفُرقَة إذا عُثِر عليه بعد الدخول، مراعاة لما يقترن بالدخول من الأمور

[1] **سنن الترمذي**، كتاب: النكاح، باب: ما جاء لا نكاح إلا بولي.

التي ترجِّح جانب التصحيح. وهذا كلُّه نظر إلى ما يؤول إليه ترتّب الحكم بالنقض والإبطال من إفضائه إلى مفسدة توازي مفسدة النهي أو تزيد.

القاعدة الرابعة: قاعدة الاستحسان

والاستحسان في مذهب مالك الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي. ومقتضاه الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس، فإن من استحسن لم يرجع إلى مجرّد ذوقه وتشهيه، وإنما رجع إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة في أمثال تلك الأشياء المفروضة؛ كالمسائل التي يقتضي القياس فيها أمرا، إلا أن ذلك الأمر يؤدي إلى فوت مصلحة من جهة أخرى أو جلب مفسدة كذلك. وكثير ما يتفق هذا في الأصل الضروري مع الحاجي، والحاجي مع التكميلي، فيكون إجراء القياس مطلقا في الضروري يؤدي إلى حرج ومشقة في بعض موارده، فيستثنى موضع الحرج. وكذلك في الحاجي مع التكميلي، أو الضروري مع التكميلي. وهو ظاهر.

وله في الشرع أمثلة كثيرة؛ كالقرض مثلا، فإنه ربا في الأصل؛ لأنه الدرهم بالدرهم إلى أجل، ولكنه أبيح لما فيه من المرفقة والتوسعة على المحتاجين، بحيث لو بقي على أصل المنع لكان في ذلك ضيق على المكلَّفين. ومثله بيع العريّة بخرصها تمرا، فإنه بيع الرطب باليابس، لكنه أبيح لما فيه من الرفق ورفع الحرج بالنسبة إلى المُعرِي والمُعْرى، ولو امتنع مطلقا لكان وسيلة لمنع الإعراء، كما أن ربا النسيئة لو امتنع في القرض لامتنع أصل الرفق من هذا الوجه. ومثله الاطلاع على العورات في التداوي. ومثله سائر الترخصات التي على هذا السبيل، فإن حقيقتها ترجع إلى اعتبار المآل في تحصيل المصالح أو درء المفاسد على الخصوص، حيث كان الدليل العام يقتضي منع ذلك؛ لأنّا لو بقينا مع أصل الدليل العام لأدى إلى رفع ما اقتضاه ذلك الدليل من المصلحة، فكان من الواجب رعي ذلك المآل إلى أقصاه.

هذا نمط من الأدلة الدالة على صحة القول بهذه القاعدة وعليها بنى مالك وأصحابه.

وقد قال ابن العربي في تفسير الاستحسان بأنه إيثار ترك مقتضى الدليل على طريق الاستثناء والترخّص، لمعارضة ما يُعارض به في بعض مقتضياته. ثم جعله أقساما: فمنه ترك الدليل للعرف؛ كردّ الأيمان إلى العرف. وتركُه إلى المصلحة؛ كتضمين الأجير المشترك. أو تركُه للإجماع؛ كإيجاب الغرم على من قطع ذنب بغلة القاضي. وتركُه في اليسير لتفاهته لرفع المشقة وإيثار التوسعة على الخلق؛ كإجازة التفاضل اليسير في المراطلة الكثيرة، وإجازة بيع وصرف في اليسير. وقال في أحكام القرآن: الاستحسان عندنا وعند الحنفية هو العمل بأقوى الدليلين، فالعموم إذا استمرّ والقياس إذا اطّرد فإن مالكا وأبا حنيفة يريان تخصيص العموم بأي دليل كان من ظاهر أو معنى، ويستحسنُ مالكٌ أن يخصّ بالمصلحة، ويستحسنُ أبو حنيفة أن يخصّ بقول الواحد من الصحابة الوارد بخلاف القياس، ويريان معا تخصيص القياس ونقض العلة، ولا يرى الشافعي لعلّة الشرع إذا ثبتت تخصيصا.

وهذا الذي قال هو نظرٌ في مآلات الأحكام، من غير اقتصار على مقتضى الدليل العام والقياس العام.

وفي المذهب المالكي من هذا المعنى كثير جدا. وفي العتبية أن أصبغ قال: والاستحسان في العلم قد يكون أغلب من القياس. قال: وقد سمعت ابن القاسم يقول ويروي عن مالك أنه قال: تسعة أعشار العلم الاستحسان. وقد بالغ أصبغ في الاستحسان حتى قال: إن المُغرق في القياس يكاد يفارق السنّة، وإن الاستحسان عماد العلم. والأدلة المذكورة تعضّد ما قال.

فهذا كلُّه يوضّح لك أن الاستحسان غير خارج عن مقتضى الأدلة، إلا أنه نظر إلى لوازم الأدلة ومآلاتها.

القاعدة الخامسة: جواز المضيّ في العمل المشروع إذا اكتنفته من الخارج أمور لا تُرضى على شرط التحفّظ بحسب الاستطاعة

وذلك أن الأمور الضرورية أو غيرها من الحاجية أو التكميلية إذا اكتنفتها من خارج أمورٌ لا تُرضى شرعا فإن الإقدام على جلب المصالح صحيحٌ على شرط التحفُّظ بحسب الاستطاعة من غير حرج؛ كالنكاح الذي يلزمه طلب قوت العيال مع ضيق طرق الحلال واتساع أوجه الحرام والشبهات، وكثيرا ما يُلجِئ إلى الدخول في الاكتساب لهم بما لا يجوز، ولكن هذا اللازم غير مانع من النكاح، لما يئول إليه تركُ النكاح من المفسدة الزائدة على توقُّع مفسدة التعرّض للشبهات وما لا يجوز، ولو اعتُبِر مثلُ هذا في النكاح في مثل زماننا لأدى إلى إبطال أصله، وذلك غير صحيح. وكذلك طلب العلم إذا كان في طريقه مناكر يسمعها ويراها، وشهود الجنائز وإقامة وظائف شرعية إذا لم يقدر على إقامتها إلا بمشاهدة ما لا يرتضي، فلا يُخرِج هذا العارضُ تلك الأمور عن أصولها، لأنها أصولُ الدين وقواعد المصالح، وهو المفهوم من مقاصد الشارع، فيجب فهمها حقّ الفهم، فإنها مثار اختلاف وتنازع.

وما يُنقَل عن السلف الصالح مما يخالف ذلك قضايا أعيان لا حُجّة في مجردها حتى يُعقل معناها فتصير إلى موافقة ما تقرّر إن شاء الله. والحاصل أنه مبنيٌّ على اعتبار مآلات الأعمال، فاعتبارُها لازم في كلّ حكم على الإطلاق. والله أعلم.

المسألة الحادية عشرة

تقدّم الكلام على محالِّ الخلاف في الجملة، ولم يقع هنالك تفصيل. وقد ألّف ابن السيّد كتابا في أسباب الخلاف الواقع بين حَمَلة الشريعة، وحصرها في ثمانية أسباب:

1. الاشتراك الواقع في الألفاظ واحتمالها للتأويلات، وجعله ثلاثة أقسام: (أ) اشتراك في موضوع اللفظ المفرد؛ كالقرء و"أو" في آية الحرابة، (ب) واشتراك في أحواله العارضة في التصريف، نحو: ﴿وَلَا يُضَآرَّ كَاتِبٌ وَلَا

شَهِيدٌۚ ﴾ (البقرة: ٢٨٢)، (ج) واشتراك من قبل التركيب، نحو: ﴿ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥۚ ﴾ (فاطر: ١٠)، ﴿وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا ﴾ (النساء: ١٥٧).

2. دوران اللفظ بين الحقيقة والمجاز، وجعله ثلاثة أقسام: (أ) ما يرجع إلى اللفظ المفرد، نحو حديث النزول، و﴿ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۚ ﴾ (النور: ٣٥)، (ب) وما يرجع إلى أحواله، نحو ﴿ بَلْ مَكْرُ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ ﴾ (سبأ: ٣٣)، ولم يبيّن وجه الخلاف في هذا النوع، (ج) وما يرجع إلى جهة التركيب كإيراد الممتنع بصورة الممكن، ومنه حديث: "لَئِنْ قَدَرَ عَلَيَّ رَبِّي لَيُعَذِّبَنِّي عَذَابًا مَا عَذَّبَهُ أَحَدًا"،[1] وأشباه ذلك مما يُورَد من أنواع الكلام بصورةِ غيرِه؛ كالأمر بصورة الخبر، والمدح بصورة الذمّ والتكثير بصورة التقليل، وعكسها.

3. دوران الدليل بين الاستقلال بالحكم وعدمه، كحديث الليث بن سعد مع أبي حنيفة وابن أبي ليلى وابن شبرمة في مسألة البيع والشرط،[2]

---

[1] عنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: كَانَ رَجُلٌ يُسْرِفُ عَلَى نَفْسِهِ، فَلَمَّا حَضَرَهُ الْمَوْتُ قَالَ لِبَنِيهِ: إِذَا أَنَا مُتُّ فَأَحْرِقُونِي ثُمَّ اطْحَنُونِي ثُمَّ ذَرُّونِي فِي الرِّيحِ، فَوَاللَّهِ لَئِنْ قَدَرَ عَلَيَّ رَبِّي لَيُعَذِّبَنِّي عَذَابًا مَا عَذَّبَهُ أَحَدًا. فَلَمَّا مَاتَ فُعِلَ بِهِ ذَلِكَ، فَأَمَرَ اللَّهُ الأَرْضَ فَقَالَ: اجْمَعِي مَا فِيكِ مِنْهُ، فَفَعَلَتْ فَإِذَا هُوَ قَائِمٌ، فَقَالَ: مَا حَمَلَكَ عَلَى مَا صَنَعْتَ؟ قَالَ: يَا رَبِّ خَشْيَتُكَ، فَغَفَرَ لَهُ. **صحيح البخاري**، كتاب: أحاديث الأنبياء، باب: حديث الغار.

[2] خرّج ثابت في الدلائل عن عبد الصمد بن عبد الوارث قال: وجدت في كتاب جدّي: "أتيت مكّة فأصبت بها أبا حنيفة وابن أبي ليلى وابن شبرمة، فأتيت أبا حنفية فقلت له: ما تقول في رجل باع بيعا واشترط شرطا؟ قال: البيع باطل والشرط باطل. وأتيت ابن أبي ليلي فقال: البيع جائز والشرط باطل. وأتيت ابن شبرمة فقال: البيع جائز والشرط جائز. فقلت: سبحان الله ثلاثة من فقهاء الكوفة يختلفون علينا في مسألة! فأتيت أبا حنيفة فأخبرته بقولهما فقال: لا أدري ما قالا؛ حدثني عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع وشرط. فأتيت ابن أبي ليلى فأخبرته بقولهما فقال: لا أدري ما قالا؛ حدثنا هشام ابن عروة عن أبيه عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: اشتري بريرة واشترطي لهم الولاء فإن الولاء لمن أعتق،

وكمسألة الجبر والقدر والاكتساب.[1]

4. دورانه بين العموم والخصوص، نحو ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ (البقرة: ٢٥٦)،[2] و﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلۡأَسۡمَآءَ كُلَّهَا ﴾ (البقرة: ٣١).[3]

5. اختلاف الرواية، وله ثماني علل هي: فساد الإسناد، ونقل الحديث على المعنى، أو نقله من كتاب عُرِف فيه التّصحيف، والجهل بالإعراب، والتصحيف من الراوي، وإسقاطُ جزءِ الحديثِ، وإسقاط سَبَبِ ورود الحديث، وسماع بعض الحديث وفوت بعضه.

6. جهات الاجتهاد والقياس.

7. دعوى النسخ وعدمه.

8. ورود الأدلة على وجوه تحتمل الإباحة وغيرها، كالاختلاف في الأذان والتكبير على الجنائز ووجوه القراءات.

هذه تراجم ما أورد ابن السيّد في كتابه، ومن أراد التفصيل فعليه به. ولكن إذا عُرِض جميع ما ذُكر على ما تقدّم تبيّن به تحقيق القول فيها. وبالله التوفيق.

فأجاز البيع وأبطل الشرط. فأتيت ابن شبرمة فأخبرته بقولهما فقال: ما أدري ما قالاه؛ حدثني مسعود بن حكيم عن محارب بن دثار عن جابر بن عبد الله قال: اشترى مني رسول الله صلى الله عليه وسلم ناقة فشرطت حملاني، فأجاز البيع والشرط."

[1] فكلّ قائل بشيء منها استند إلى دليل لم يلاحظ فيه دليل غيره، وهو ظاهر في دليل الجبريين والقدريين. أما الاكتساب فقد لاحظ صاحبه سائر الأدلة. (عبد الله دراز)

[2] هل هو خبر حقيقي؟ أي لا يتصور الإكراه فيه بعد دلائل التوحيد، وما يظهر إكراها فليس في الحقيقة بإكراه. أم هو خبر بمعنى النهي؟ أي لا تكرهوا في الدين وتجبروا عليه، وعليه فهو عام مخصوص. (عبد الله دراز بتصرف يسير)

[3] هل هي أسماء ما كان وما يكون إلى يوم القيامة؟ أم اللغات؟ أم أسماء الله؟ أم أسماء الأشياء علوية وسفلية، لأنه الذي يقتضيه مقام الخلافة؟ فاللفظ صالح للعموم والخصوص، ولا يلزم أن يكون مجازا عند الخصوص في هذا. (عبد الله دراز)

المسألة الثانية عشرة

من الخلاف ما لا يُعتدُّ به في الخلاف، وهو ضربان:

أحدهما: ما كان من الأقوال خطأً مخالفا لمقطوع به في الشريعة. وقد تقدّم التنبيه عليه.

الثاني: ما كان ظاهرُه الخلاف وليس في الحقيقة كذلك. وأكثر ما يقع ذلك في تفسير الكتاب والسنة، فتجد المفسّرين ينقلون عن السّلف في معاني ألفاظ الكتاب أقوالا مختلفة في الظاهر، فإذا اعتبرتها وجدتها تتلاقى على العبارة كالمعنى الواحد. والأقوال إذا أمكن اجتماعها والقول بجميعها من غير إخلال بمقصد القائل فلا يصحّ نقلُ الخلاف فيها عنه، وهكذا يتّفق في شرح السنّة، وكذلك في فتاوي الأئمة وكلامهم في مسائل العلم.

وهذا الموضع مما يجب تحقيقه، فإنّ نقلَ الخلاف في مسألة لا خلاف فيها في الحقيقة خطأ، كما أنّ نقلَ الوفاق في موضع الخلاف لا يصحّ. إذا ثبت هذا، فإن لِنَقْلِ الخلافِ فيما لا خلافَ فيه حقيقةً أسبابٌ:

أحدها: أن يُذكر في التفسير عن النبيّ صلى الله عليه وسلم في ذلك شيء، أو عن أحدٍ من أصحابه أو غيرهم، ويكون ذلك المنقولُ بعض ما يشمله اللفظ، ثم يَذكُرُ غيرُ ذلك القائلِ أشياءَ أُخَر مما يشمله اللفظ أيضا، فينصُّها المفسّرون على نصِّها، فيُظَنُّ أنه خلافٌ، وهو في الواقع ليس كذلك. كما نقلوا في "المَنّ" أنه خبزٌ رقاق، وقيل زنجبيل، وقيل الترنجبين، وقيل شراب مزجوه بالماء، فهذا كلّه يشمله اللفظ لأن الله مَنَّ به عليهم، ولذلك جاء في الحديث: "الْكَمْأَةُ مِنَ الْمَنِّ الَّذِي أَنْزَلَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ، وَمَاؤُهَا شِفَاءٌ لِلْعَيْنِ"،[1] فيكون "المَنُّ" جملةُ نِعَمٍ ذكر الناسُ منها آحادًا.

الثاني: أن يُذكَر في النّقل أشياء تتّفق في المعنى بحيث ترجع إلى معنى واحد، فيكون التفسير فيها على قول واحد، ويوهِمُ نقْلُهَا على اختلاف

---

[1] **صحيح مسلم**، كتاب الأشربة، باب: فضل الكمأة ومداواة العين بها.

اللفظ أنه خلافٌ مُحقَّقٌ، كما قالوا في "السّلوى" إنه طير يُشبه السُّمانى، وقيل طير أحمر صفته كذا، وقيل طير بالهند أكبر من العصفور، فمثل هذا يصحّ حملُه على الموافقة، وهو الظاهر فيها.

الثالث: أن يُذكَر أحدُ الأقوال على تفسير اللغة، ويُذكَر الآخرُ على التفسير المعنوي، وفرقٌ بين تقرير الإعراب وتفسير المعنى، وهما معا يرجعان إلى حكم واحد؛ لأن النظر اللغوي راجعٌ إلى تقرير أصل الوضع، والآخر راجعٌ إلى تقرير المعنى في الاستعمال. كما قالوا في قوله تعالى: ﴿وَمَتَٰعًا لِّلۡمُقۡوِينَ﴾ (الواقعة: ٧٣)، أي المسافرين، وقيل النازلين بالأرض القَوَاء وهي القَفْر، وكذلك قوله تعالى: ﴿تُصِيبُهُم بِمَا صَنَعُواْ قَارِعَةٌ﴾ (الرعد: ٣١)، أي داهية تفجوهم، وقيل سرية من سرايا رسول الله صلى الله عليه وسلم. وأشباه ذلك.

الرابع: أن لا يتوارد الخلاف على محلّ واحد، كاختلافهم في أن المفهوم له عموم أوْ لا؟ وذلك أنهم قالوا: لا يختلف القائلون بالمفهوم أنه عامٌّ فيما سوى المنطوق به، والذين نفوا العموم أرادوا أنه لا يثبت بالمنطوق به، وهو مما لا يختلفون فيه أيضا. وكثير من المسائل على هذا السبيل، فلا يكون في المسألة خلاف، ويُنقَل فيها الأقوالُ على أنها خلاف.

الخامس: يختصّ بالآحاد في خاصة أنفسهم، كاختلاف الأقوال بالنسبة إلى الإمام الواحد بناء على تغيُّرِ الاجتهاد والرجوعِ عمّا أفتى به إلى خلافه. فمثل هذا لا يصحُّ أن يُعتدّ به خلافا في المسألة، لأن رجوع الإمام عن القول الأول إلى القول الثاني اطّراح منه للأول ونسخٌ له بالثاني. وفي هذا من بعض المتأخِّرين تنازعٌ، والحقُّ فيه ما ذُكِر. وقد يكون هذا الوجه على أعمّ ممّا ذُكِر، كأن يختلف العلماء على قولين ثم يرجع أحد الفريقين إلى الآخر، كما ذُكِر عن ابن عباس في زواج المُتْعة وربا الفضل، وكرجوع الأنصار إلى المهاجرين في مسألة الغسل من التقاء الختانين. فلا ينبغي أن يُحكى مثل هذا في مسائل الخلاف.

السادس: أن يقع الاختلاف في العمل لا في الحكم، كاختلاف القراء في وجوه القراءات، فإنهم لم يقرءوا بما قرءوا به على إنكار غيره، بل على إجازته

والإقرار بصحته، وإنما وقع الخلاف بينهم في الاختيارات، وليس في الحقيقة باختلاف، فإن المرويات على الصحة منها لا يختلفون فيها.

السابع: أن يقع تفسير الآية أو الحديث من المفسّر الواحد على أوجهٍ من الاحتمالات، ويبني على كلّ احتمال ما يليق به من غير أن يذكر خلافا في الترجيح، بل على توسيع المعاني خاصة. فهذا لا يعدّ خلافا، بل مجرد ذكر لما يحتمله النص، أن يلتزمَ شخصٌ احتمالاً يعضِّدُه بدليل يرجِّحُه على غيره من الاحتمالات حتى يبني عليه.

الثامن: أن يقع الخلاف في تنزيل المعنى الواحد، فيحملُه قوم على المجاز مثلا، وقوم على الحقيقة، والمطلوبُ أمرٌ واحدٌ، كما يقع لأصحاب التفسير كثيرا في نحو قوله تعالى: ﴿ يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ وَيُحْىِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ۚ ﴾ (الروم: ١٩)، فمنهم من يحمل الحياة والموت على حقائقهما، ومنهم من يحملهما على المجاز، ولا فرق في تحصيل المعنى بينهما. ومثلُ ذلك قولُه تعالى: ﴿ فَأَصْبَحَتْ كَٱلصَّرِيمِ ﴾ (القلم: ٢٠)، فقيل كالنهار بيضاء لا شيء فيها، وقيل كالليل سوداء لا شيء فيها. فالمقصود شيءٌ واحدٌ وإن شُبِّه بالمتضادين الذين لا يتلاقيان.

التاسع: أن يقع الخلاف في التأويل وصرف الظاهر عن مقتضاه إلى ما دلّ عليه الدليل الخارجي، فإن مقصود كلّ متأوّل الصرف عن ظاهر اللفظ إلى وجه يتلاقى مع الدليل الموجب للتأويل، وجميع التأويلات في ذلك سواء، فلا خلاف في المعنى المراد. وكثيرا ما يقع هذا في الظواهر الموهمة للتشبيه. ويقع في غيرها كثيرا أيضا كتأويلاتهم في حديث خيار المجلس بناء على رأي مالك فيه،[1] وأشباه ذلك.

---

[1] عَنْ نَافِعٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: الْمُتَبَايِعَانِ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِالْخِيَارِ عَلَى صَاحِبِهِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا، إِلاَّ بَيْعَ الْخِيَارِ. قَالَ مَالِك: وَلَيْسَ لِهَذَا عِنْدَنَا حَدٌّ مَعْرُوفٌ، وَلا أَمْرٌ مَعْمُولٌ بِهِ فِيهِ. **موطأ الإمام مالك**، كتاب: البيوع، باب: بيع الخيار.

العاشر: الخلافُ في مجرّد التعبير عن المعنى المقصود وهو مُتَّحِد؛ كما هو الخلاف بين الجمهور والحنفية في التفريق بين الفرض والواجب.

هذه عشرة أسباب لعدم الاعتداد بالخلاف يجب أن تكون على بال من المجتهد ليقيس عليها ما سواها، فلا يتساهل فيؤدي ذلك إلى مخالفة الإجماع.

فصل

وقد يُقال إن ما يُعتدّ به من الخلاف في ظاهر الأمر يرجع في الحقيقة إلى الوفاق أيضا. وبيان ذلك أن الشريعة راجعة إلى قولٍ واحدٍ كما تبيّن قبل هذا، والاختلاف في مسائلها راجع إلى دورانها بين طرفين واضحين يتعارضان في أنظار المجتهدين، وإلى خفاء بعض الأدلة وعدم الاطلاع عليه.

أما هذا الثاني فليس في الحقيقة خلافا، إذْ لو فرضنا اطّلاع المجتهد على ما خفي عليه لرجع عن قوله، فلذلك ينقض لأجله قضاء القاضي.

أما الأول فالتردُّد بين الطرفين تحرٍّ لقصد الشارع المستبهم بينهما من كلّ واحد من المجتهدين، واتّباع للدليل المُرشد إلى تعرُّف قصدِهِ، وقد توافقوا في هذين القصدين توافقا لو ظهر معه لكلّ واحد منهم خلافُ ما رآه لرجع إليه، ولوافق صاحبه فيه. فقد صار هذا القسم في المعنى راجعا إلى القسم الثاني. فليس الاختلاف في الحقيقة إلا في الطريق المؤدي إلى مقصود الشارع الذي هو واحد، إلا أنه لا يمكن رجوعُ المجتهد عمّا أدّاه إليه اجتهادُه بغير بيان اتفاقا. ومن هنا يظهر وجهُ الموالاة والتحابّ والتعاطف فيما بين المختلفين في مسائل الاجتهاد، حتى لم يصيروا شيَّعا ولا تفرّقوا فِرَقا، لأنهم مجتمعون على طلب قصد الشارع. فاختلاف الطرق غير مؤثِّر.

وبهذا يظهر أن الخلاف الذي هو في الحقيقة خلاف ناشئٌ عن الهوى المضلّ، لا عن تحري قصد الشارع باتباع الأدلة على الجملة والتفصيل. وهذا هو الخلاف الصادر عن أهل الأهواء. وإذا دخل الهوى أدّى إلى اتباع المتشابه

حرصا على الغلبة والظهور بإقامة العذر في الخلاف، وأدى إلى الفُرقة والتقاطع والعداوة والبغضاء، لاختلاف الأهواء وعدم اتفاقها. وإنما جاء الشرع بحسم مادة الهوى بإطلاق. وإذا صار الهوى بعض مقدمات الدليل لم ينتج إلا ما فيه اتباع الهوى، وذلك مخالفة الشرع، ومخالفة الشرع ليست من الشرع في شيء. فاتباع الهوى من حيث يظنّ أنه اتباع للشرع ضلال في الشرع، ولذلك سُمِّيَت البدع ضلالات، وجاء أن كلّ بدعة ضلالة، لأن صاحبها مخطئٌ من حيث توهَّم أنه مصيبٌ. ودخول الأهواء في الأعمال خفيّ، فأقوال أهل الأهواء غيرُ معتدٍّ بها في الخلاف المقرّر في الشرع.

المسألة الثالثة عشرة

مرّ الكلام فيما يفتقر إليه المجتهد من العلوم، وأنه إذا حصّلها فله الاجتهاد بالإطلاق. وبقي النظر في المقدار الذي إذا وصل إليه فيها توجّه عليه الخطاب بالاجتهاد بما أراه الله. وذلك أن طالب العلم إذا استمر في طلبه مرت عليه أحوال ثلاثة:

أحدها: أن يتنبّه عقلُه إلى النظر فيما حفظ والبحث عن أسبابه؛ وإنما ينشأ هذا عن شعورٍ بمعنى ما حصّل، لكنه مُجمَلٌ بعدُ، وربما ظهر له في بعض أطراف المسائل جزئيّا لا كليا، وربما لم يظهر بعدُ، فهو ينهي البحث نهايته، ومُعلِّمُه عند ذلك يعينُه بما يليق به في تلك الرتبة، ويرفع عنه أوهاما وإشكالات تعرض له في طريقه، يهديه إلى مواقع إزالتها في الجريان على مجراه، مثبِّتًا قدَمَه، ورافعا وحشتَهُ، ومؤدِّبا له حتى يتسنى له النظر والبحث على الصراط المستقيم. فهذا الطالب حين بقائه هنا ينازع الموارد الشرعية وتنازعه، ويعارضها وتعارضه، طمعا في إدراك أصولها والاتصال بحِكَمها ومقاصدها، ولم تتلخصّ له بعد - لا يصحّ منه الاجتهاد فيما هو ناظر فيه، لأنه لم يتخلصّ له مسند الاجتهاد، ولا هو منه على بيِّنة بحيث ينشرح صدره بما يجتهد فيه، فاللازم له الكفّ والتقليد.

الثاني: أن ينتهي بالنظر إلى تحقيق معنى ما حصّل على حسب ما أداه إليه البرهان الشرعي، بحيث يحصل له اليقين، ولا يعارضه شكّ، بل تصير الشكوك إذا أوردت عليه كالبراهين الدالة على صحّة ما في يديه، فهو يتعجّب من المُتشكِّك في محصوله، كما يتعجّب من ذي عينين لا يرى ضوء النهار. لكنه استمرّ به الحال إلى أن صار نظرُه كلُّه منصبًّا على الكليات وحدَها، وصارت الجزئيات في حكم الزائل عن محفوظه، فيحكُمُ على المسائل بما استقرّ عنده من كليات الشريعة ولا يبالي أَنُصَّ عليها أو على خلافها أمْ لا.

فإذا حصل الطالب على هذه المرتبة فهل يصحّ منه الاجتهاد في الأحكام الشرعية أمْ لا؟ هذا محلّ نظر والتباس، ومما يقع فيه الخلاف.

وللمحتجّ للجواز أن يقول: إنه إذا كان المقصودُ الشرعيّ قد صار لهذا الطالب أوضح من الشمس، وتبيّنت له معاني النصوص الشرعية حتى التأمت وصار بعضُها عاضدا للبعض، ولم يبق عليه في العلم بحقائقها مطلبٌ، فالذي حصل عنده هو كليّة الشريعة فلا عليه أَنَظَرَ في خصوصياتها المنصوصة أو مسائلها الجزئية أم لا، إذ لا يزيده النظر في ذلك زيادة، إذ لو كان كذلك لم يكن واصلا بعد إلى هذه المرتبة، وقد فرضناه واصلا.

ووجه ثان: وهو أن كليّ المقصود الشرعي إنما انتظمَ له من التفقُّه في الجزئيات والخصوصات، وبمعانيها ترقّى إلى ما ترقّى إليه، فإن تكن في الحال غير حاكمة عنده لاستيلاء المعنى الكلي، فهي حاكمة في الحقيقة، لأن المعنى الكلي منها انتظم، ولأجل ذلك لا تجد صاحب هذه المرتبة يقطع بالحكم بأمر إلا وقامت له الأدلة الجزئية عاضدة وناصرة، ولو لم يكن كذلك لم تعضدّه ولا نصرته، فلما كان كذلك ثبت أن صاحب هذه المرتبة متمكّن جدا من الاستنباط والاجتهاد. وهو المطلوب.

وللمانع أن يحتج على المنع من أوجه:

منها: أنه قد تبيّن في كتاب الأدلة أن اعتبار الكلي مع اطّراح الجزئي خطأ، كما أن اعتبار الجزئي مع اطراح الكلي خطأ. وإذا كان كذلك لم يستحقّ من هذا حالُه أن يترقّى إلى درجة الاجتهاد حتى يكمِّل ما يحتاج إلى تكميله.

ومنها: أن للخصوصيات خواصّ يليق بكلّ محلٍّ منها ما لا يليق بمحلّ آخر؛ كما في النكاح مثلا فإنه لا يسوغ أن يُجرَى مجرى المعاوضات من كلّ وجه، كما أنه لا يسوغ أن يجرى مجرى الهبات والنِّحل من كل وجه. وكما في ثمرة الشجرة، والقرض، والعرايا، وضرب الدية على العاقلة، والقراض، والمساقاة، بل لكل باب ما يليق به، ولكل خاصّ خاصية تليق به لا تليق بغيره. وكما في الترخُّصات في العبادات والعادات، وسائر الأحكام. وإن كان كذلك . وقد علمنا أن الجميع يرجع مثلا إلى حفظ الضروريات والحاجيات والتكميليات . فتنزيل حفظها في كلّ محلّ على وجهٍ واحد لا يمكن، بل لا بد من اعتبار خصوصيات الأحوال والأبواب وغير ذلك من الخصوصيات الجزئية، فمن كانت عنده الخصوصيات في حُكم التّبع الحكمي، لا في حكم المقصود العيني بحسب كل نازلة، فكيف يستقيم له جريان ذلك الكلي، وأنه هو مقصود الشارع؟! هذا لا يستمرّ مع الحفظ على مقصود الشارع.

ومنها: أن هذه المرتبة يلزمُها إذا لم يعتبر الخصوصيات ألا يعتبر محالَّها، وهي أفعالُ المكلَّفين، بل كما يجري الكليات في كلّ جزئيّة على الإطلاق يلزمُه أن يجريها في كلّ مُكلَّف على الإطلاق من غير اعتبار بخصوصياتهم، وهذا لا يصحّ كذلك على ما استمرّ عليه الفهم في مقاصد الشارع. فلا يصحّ مع هذا إلا اعتبار خصوصيات الأدلة. فصاحب هذه المرتبة لا يمكنه التنزُّل إلى ما تقتضيه رتبة المجتهد، فلا يستقيم مع هذا أن يكون من أهل الاجتهاد.

وإذا تقرّر أن لكلّ احتمال مأخذا، كانت المسألة بحسب النظر الحقيقي فيها باقية الإشكال.

وربما كان من أمثلة هذه المرتبة مذهب من نفى القياس جملة وأخذ بالنصوص على الإطلاق، ومذهب من أعمل القياس على الإطلاق ولم

يعتبر ما خالفه من الأخبار جملة. فإن كلّ واحد من الفريقين غاص به الفكر في منحى شرعي مطلق عام اطّرد له في جملة الشريعة اطرادا لا يتوهم معه في الشريعة نقص ولا تقصير. فأصحاب الرأي جرّدوا المعاني فنظروا في الشريعة بها واطّرحوا خصوصيات الألفاظ، والظاهرية جرّدوا مقتضيات الألفاظ فنظروا في الشريعة بها واطّرحوا خصوصيات المعاني القياسية. ولم تتنزّل واحدة من الفرقتين إلى النظر فيما نظرت فيه الأخرى بناء على كليٍّ ما اعتمَدَتْهُ في فهم الشريعة.

الثالث: أن يخوض فيما خاض فيه الطرفان ويتحقّق بالمعاني الشرعية منزَّلة على الخصوصيات الفرعية، بحيث لا يصدُّه التبحُّر في الاستبصار بطرف عن التبحُّر في الاستبصار بالطرف الآخر، فلا هو يجري على عمومِ واحدٍ منهما دون أن يعرضه على الآخر، ثم يلتفت مع ذلك إلى تنزّل ما تلخّص له على ما يليق في أفعال المكلفين.

وهذه الرتبة لا خلاف في صحة الاجتهاد من صاحبها. وحاصلُه أنه متمكِّن فيها، حاكمٌ لها، غير مقهور فيها، بخلاف ما قبلها فإن صاحبها محكومٌ عليه فيها، ولذلك قد تستفزّه معانيها الكلية عن الالتفات إلى الخصوصيات، وكل رتبة حكمت على صاحبها دلّت على عدم رسوخه فيها، وإن كانت محكوما عليها تحت نظره وقهره فهو صاحب التمكين والرسوخ، فهو الذي يستحقّ الانتصاب للاجتهاد، والتعرُّض للاستنباط. وكثيرا ما يختلط أهل الرتبة الوسطى بأهل هذه الرتبة، فيقع النزاع في الاستحقاق أو عدمه. والله أعلم.

ويُسمّى صاحب هذه المرتبة الرباني، والحكيم، والراسخ في العلم، والعالم، والفقيه، والعاقل، لأنه يربي بصغار العلم قبل كباره، ويوفي كلّ أحد حقّه حسبما يليق به، وقد تحقق بالعلم وصار له كالوصف المجبول عليه، وفهم عن الله مراده.

ومن خاصته أمران؛ **أحدهما**: أنه يجيب السائل على ما يليق به في حالته على الخصوص إن كان له في المسألة حكم خاص؛ بخلاف صاحب الرتبة الثانية فإنه إنما يجيب من رأس الكلية من غير اعتبار بخاص. **والأمر الثاني**:

أنه ناظر في المآلات قبل الجواب عن السؤالات؛ وصاحب الثانية لا ينظر في ذلك، ولا يبالي بالمآل إذا ورد عليه أمر أو نهي أو غيرهما وكان في مساقه كليا. ولهذا الموضع أمثلة كثيرة تقدّم منها جملة من مسألة الاستحسان ومسألة اعتبار المآل. وفي مذهب مالك من ذلك كثير.

المسألة الرابعة عشرة

تقدّم التنبيه على طرف من الاجتهاد الخاص بالعلماء، والعام لجميع المكلفين، ولكن لا بد من إعادة شيء من ذلك على وجه يوضّح النوعين، ويبيِّن جهة المأخذ في الطريقين.

وبيان ذلك أن المشروعات المكية، وهي الأولية، كانت في غالب الأحوال مُطلَقَة غير مقيَّدة، وجارية على ما تقتضيه مجاري العادات عند أرباب العقول، وعلى ما تحكمه قضايا مكارم الأخلاق: من التلبُّس من كلّ ما هو معروف في محاسن العادات، والتباعد عن كلّ ما هو مُنْكَر في محاسن العادات، فيما سوى ما العقلُ معزولٌ عن تقريره جملة من تفاصيل التعبدات. فكان أكثر ذلك موكولا إلى أنظار المكلَّفين في تلك العادات، ومصروفا إلى اجتهادهم ليأخذ كلّ بما لاق به وما قدر عليه من تلك المحاسن الكليات، وما استطاع من تلك المكارم في التوجّه بها للواحد المعبود، من إقامة الصلوات فرضها ونفلها حسبما بيّنه الكتاب والسنة، وإنفاق الأموال في إعانة المحتاجين ومؤاساة الفقراء والمساكين من غير تقدير مُقرَّر في الشريعة، وصلة الأرحام قربت أو بعدت على حسب ما تستحسنه العقول السليمة في ذلك الترتيب، ومراعاة حقوق الجوار وحقوق الملة الجامعة بين الأقارب والأجانب، وإصلاح ذات البين بالنسبة إلى جميع الخلق، والدفع بالتي هي أحسن، وما أشبه ذلك من المشروعات المطلقة التي لم ينصّ على تقييدها بعد. وكذلك الأمر فيما نهى عنه من المنكرات والفواحش على مراتبها في القبح، فإنهم كانوا مثابرين على مجانبتها مثابرتهم على التلبُّس بالمحاسن.

فكان المسلمون في تلك الأحيان آخذين فيها بأقصى مجهودهم، وعاملين على مقتضاها بغاية موجودهم، وهكذا بعد ما هاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى المدينة، وبعد وفاته، وفي زمان التابعين.

إلاّ أن خطة الإسلام لما اتّسعت ودخل الناس في دين الله أفواجا، ربما وقعت بينهم مشاحّات في المعاملات، ومطالبات بأقصى ما يحقّ لهم في مقطع الحق، أو عرضت لهم خصوصياتُ ضرورات تقتضي أحكاما خاصة، أو بدت من بعضهم فلتات في مخالفة المشروعات وارتكاب الممنوعات، فاحتاجوا عند ذلك إلى حدود تقتضيها تلك العوارض الطارئة، ومشروعات تكمل لهم تلك المقدمات، وتقييدات تَفْصِل لهم بين الواجبات والمندوبات والمحرمات والمكروهات، إذْ كان أكثرُها جزئيات لا تستقل بإدراكها العقول السليمة، فضلا عن غيرها، كما لم تستقلّ بأصول العبادات وتفاصيل التقربات، ولا سيما حين دخل في الإسلام من لم يكن لعقله ذلك النفوذ من عربي أو غيره، أو من كان على عادة في الجاهلية وضري على استحسانها فريقه، ومال إليها طبعُه، وهي في نفسها على غير ذلك، وكذلك الأمور التي كانت لها في عادات الجاهلية جريان لمصالح رأوها وقد شابها مفاسد مثلها أو أكثر، هذا إلى ما أمر الله به من فرض الجهاد حين قووا على عدوهم، وطلبوا بدعائهم الخلق إلى الملة الحنيفية، وإلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فأنزل الله تعالى ما يبيِّن لهم كلّ ما احتاجوا إليه بغاية البيان، تارة بالقرآن وتارة بالسنّة، فتفصّلت تلك المجملات المكية، وتبيّنت تلك المحتملات، وقُيِّدت تلك المطلقات، وخُصِّصَت بالنسخ أو غيره تلك العمومات، ليكون ذلك الباقي المحكم قانونا مطّردا، وأصلا مستنًّا إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وليكون ذلك تماما لتلك الكليات المقدمة، وبناء على تلك الأصول المحكمة، فضلا من الله ونعمة.

فالأصول الأُوَّل باقية لم تتبدّل ولم تُنسَخ، لأنها في عامة الأمر كليات ضروريات. وإنما وقع النسخ أو البيان على وجوهه في الأمور الجزئية المتنازع فيها، لا في الكليات.

وهذا كلّه ظاهر لمن نظر في الأحكام المكية مع الأحكام المدنية، فإن

الأحكام المكية مبنيّة على الإنصاف من النفس، وبذل المجهود في الامتثال بالنسبة إلى حقوق الله أو حقوق الآدميين، وأما الأحكام المدنيّة فمنزّلة في الغالب على وقائع لم تكن فيها تقدّم من بعض المنازعات والمشاحّات، والرُّخص والتخفيفات، وتقرير العقوبات في الجزئيات لا الكليات، فإن الكليات كانت مقرَّرة مُحْكَمة بمكة، وما أشبه ذلك مع بقاء الكليات المكيّة على حالها، ولذلك يؤتى بها في السور المدنيات تقريرا وتأكيدا. فكملت جملة الشريعة ـ والحمد لله ـ بالأمرين، وتمّت واسطتها بالطرفين، فقال الله تعالى عند ذلك: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ (المائدة: ٣).

وإنما عنيّ الفقهاء بتقرير الحدود والأحكام الجزئيات التي هي مظانّ التنازع والمشاحة والأخذ بالحظوظ الخاصة، والعمل بمقتضى الطوارئ العارضة. وكأنهم واقفون للناس في اجتهادهم على خطّ الفصل بين ما أحلّ الله وما حرّم، حتى لا يتجاوزوا ما أحلّ الله إلى ما حرّم، فهم يحقِّقون للناس مناط هذه الأحكام بحسب الوقائع الخاصة، حين صار التشاحُّ ربّما مؤدّيا إلى مقاربة الحدّ الفاصل، فهم يَزَعُونَهُم عن مداخلة الحمى، وإذا زلّ أحدُهم يُبيَّن له الطريقُ الموصل إلى الخروج عن ذلك في كلّ جزئية، آخذين بحُجَزِهِم تارة بالشدّة وتارة باللين، فهذا النمط هو كان مجال اجتهاد الفقهاء، وإيّاه تحرّوا.

وأما سوى ذلك مما هو من أصول مكارم الأخلاق فعلاً وتركًا فلم يفصِّلوا القول فيه، لأنه غير مُحتَاج إلى التفصيل، بل الإنسان في أكثر الأمر يستقلّ بإدراك العمل فيه، فوكّلوه إلى اختيار المكلَّف واجتهاده، إذْ كيف ما فعل فهو جارٍ على موافقة أمرِ الشارع ونهيه، وقد تشتبه فيه أمورٌ ولكن بحسب قُربِها من الحدّ الفاصل، فتكلَّم الفقهاء عليها من تلك الجهة، فهو من القسم الأول.

وإذا نظرت إلى أوصاف رسول الله صلى الله عليه وسلم وأفعاله تبيّن لك فرق ما بين القسمين، وبون ما بين المنزلتين، وكذلك ما يؤثر من شيم الصحابة واتصافهم بمقتضى تلك الأصول. ولم تزل الأصول يندرس

العمل بمقتضاها لكثرة الاشتغال بالدنيا والتفريع فيها، حتى صارت كالنسي المنسيّ، وصار طالب العمل بها كالغريب المقصي عن أهله، وهو داخل تحت معنى قوله عليه الصلاة والسلام: "بَدَأَ الإِسْلامُ غَرِيبًا وَسَيَعُودُ كَمَا بَدَأَ غَرِيبًا، فَطُوبَى لِلْغُرَبَاءِ".[1]

فالحاصل من هذه الجملة أن النظر في الكليات يشارك الجمهورُ فيه العلماءَ على الجملة، وأما النظرُ في الجزئيات فيختصّ بالعلماء.

فصل

كان المسلمون قبل الهجرة آخذين بمقتضى التنزيل المكي على ما أداهم إليه اجتهادهم واحتياطهم، فسبقوا غاية السبق، حتى سُمُّوا السابقين بإطلاق، ثم لمّا هاجروا إلى المدينة ولحقهم في ذلك السبق من شاء الله من الأنصار، وكملت لهم بها شعب الإيمان ومكارم الأخلاق، وصادفوا ذلك وقد رسخت في أصولها أقدامُهم، فكانت المتمِّمات أسهل عليهم. ولم يتركوا بعد الهجرة ما كانوا عليه، بل زادوا في الاجتهاد وأمعنوا في الانقياد لما حُدَّ لهم في المكي والمدني معا، لم تزحزحهم الرُّخص المدنيّات عن الأخذ بالعزائم المكيّات، ولا صدّهم عن بذل المجهود في طاعة الله ما مُتِّعُوا به من الأخذ بحظوظهم وهم منها في سعة.

فعلى تقرير هذا الأصل مَنْ أخذ بالأصل الأول واستقام فيه كما استقاموا فطوبى له، ومن أخذ بالأصل الثاني فبها ونعمت. وعلى الأول جرى الصوفية الأُوَّل، وعلى الثاني جرى مَنْ عداهم ممن لم يلتزم ما التزموه. ومن هٰهنا يُفهَم شأنُ المنقطعين إلى الله فيما امتازوا به من نحلتهم المعروفة، فإن الذي يظهر

---

[1] **صحيح مسلم**، كتاب: الإيمان، باب: بيان أن الإسلام بدأ غريبا وسيعود غريبا وأنه يأرز بين المسجدين.

لبادئ الرأي منهم أنهم التزموا أمورا لا توجد عند العامة، ولا هي مما يلزمهم شرعا، فيظن الظانّ أنهم شددوا على أنفسهم، وتكلّفوا ما لم يُكلّفوا، ودخلوا على غير مدخل أهل الشريعة، وحاش لله! ما كانوا ليفعلوا ذلك، وقد بنوا نحلتهم على اتباع السنة، وهم باتفاق أهل السنّة صفوة الله من الخليقة. لكن إذا فهمت حالة المسلمين في التكليف أوّل الإسلام، ونصوص التنزيل المكي الذي لم يُنسخ، وتنزيل أعمالهم عليه تبيَّن لك أن تلك الطريق سلك هؤلاء، وباتباعها عنوا على وجه لا يضادّ المدني المفسِّر.

ثانيا: ما يتعلق بالمجتهد من جهة فتواه

المسألة الأولى

المفتي قائم في الأمة مقام النبيّ صلى الله عليه وسلم، والدليل على ذلك أمور:

أحدها: النقل الشرعي، ففي الحديث: "وَإِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الأَنْبِيَاءِ، وَإِنَّ الأَنْبِيَاءَ لَمْ يُوَرِّثُوا دِينَارًا وَلا دِرْهَمًا وَرَّثُوا الْعِلْمَ، فَمَنْ أَخَذَهُ أَخَذَ بِحَظٍّ وَافِرٍ".[1]

الثاني: أنه نائب عنه في تبليغ الأحكام، لقوله صلى الله عليه وسلم: "أَلا لِيُبَلِّغ الشَّاهِدُ مِنْكُمْ الْغَائِبَ"،[2] وقال: "بَلِّغُوا عَنِّي وَلَوْ آيَةً".[3] وإذا كان كذلك فهو معنى كونه قائما مقام النبيّ صلى الله عليه وسلم.

الثالث: أن المفتي شارعٌ من وجه، لأن ما يبلِّغُه من الشريعة إما منقول عن صاحبها، وإما مُستنبَط من المنقول. فالأول يكون فيه مبلِّغا. والثاني

---

[1] **سنن أبي داود**، كتاب: العلم، باب: الحث على طلب العلم. وذكره البخاري بلا سند تحت باب العلم، **صحيح البخاري**، كتاب: العلم، باب: العلم قبل القول والعمل.

[2] **صحيح البخاري**، كتاب: فضل العلم، باب: ليبلغ العلم الشاهد الغائب قاله ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم.

[3] **صحيح البخاري**، كتاب: أحاديث الأنبياء، باب: ما ذكر عن بني إسرائيل.

يكون فيه قائما مقامَه في إنشاء الأحكام، وإنشاءُ الأحكام إنما هو للشارع، فإذا كان للمجتهد إنشاء الأحكام بحسب نظره واجتهاده، فهو من هذا الوجه شارعٌ واجبٌ اتّباعُه والعملُ على وفق ما قاله. وهذه هي الخلافة على التحقيق. بل القسم الذي هو فيه مبلّغ لا بدّ من نظره فيه من جهة فهم المعاني من الألفاظ الشرعية، ومن جهة تحقيق مناطها وتنزيلها على الأحكام. وكلا الأمرين راجعٌ إليه فيها، فقد قام مقام الشارع أيضا في هذا المعنى.

وعلى الجملة فالمفتي مُخبِرٌ عن الله كالنبيّ صلى الله عليه وسلم، وموقِّع للشريعة على أفعال المكلَّفين بحسب نظره كالنبيّ صلى الله عليه وسلم، ونافذٌ أمرُه في الأمة بمنشور الخلافة كالنبيّ صلى الله عليه وسلم. ولذلك سُمُّوا أولي الأمر، وقُرِنَت طاعتُهم بطاعة الله ورسوله في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ ﴾ (النساء: ٥٩). والأدلة على هذا المعنى كثيرة.

المسألة الثانية

إذا ثبت أن المفتي قائم في الأمة مقام النبي صلى الله عليه وسلم، فإنه ينبني عليه أن الفتوى من المفتي تحصل من جهة القول، والفعل، والإقرار.

فأما الفتوى بالقول فهو الأمر المشهور. ولا كلام فيه.

وأما الفتوى بالفعل فتكون من وجهين:

أحدهما: ما يُقصَد به الإفهام في معهود الاستعمال السائد في بيئة المفتي والمستفتي، فهو قائم مقام القول المصرَّح به. وذلك كما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يبيِّن بفعله، مثل قوله: "الشَّهْرُ هَكَذَا وَهَكَذَا، وَخَنَسَ الإِبْهَامَ فِي الثَّالِثَةِ".[1]

الثاني: ما يقتضيه كونُه أسوة يُقتَدَى به. فإذا ثبت للمفتي أنه قائمٌ مقامَ النبيّ صلى الله عليه وسلم ونائبٌ مَنَابَهُ، لزم من ذلك أنّ أفعاله محلّ للاقتداء

---

[1] **صحيح البخاري**، كتاب: الصوم، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم إذا رأيتم الهلال فصوموا وإذا رأيتموه فأفطروا.

أيضا. فما قصدَ بها البيان والإعلام فظاهر، وما لم يقصد به ذلك فالحكمُ فيه كذلك أيضا لأمرين: أحدهما: أنه وارثٌ للنبيّ صلى الله عليه وسلم، وقد كان المورِّثُ قدوة بقوله وفعله مطلقا، فكذلك الوارث، وإلاّ لم يكن وارثا على الحقيقة. فلا بد من أن تنتصب أفعالُه مقتدى بها كما انتصبت أقواله. والثاني: أن التأسي بالأفعال بالنسبة إلى من يُعظَّمُ في الناس سِرٌّ مبثوثٌ في طباع البشر، لا يقدرون على الانفكاك عنه بوجه ولا بحال، لا سيما عند الاعتياد والتكرار، وإذا صادف محبّة وميلا إلى المتأسَّى به.

ولعلّ قائلا يقول: إن النبيّ صلى الله عليه وسلم كان معصوما، فكان عملُه للاقتداء محلاّ بلا إشكال؛ بخلاف غيره فإنه محلّ للخطأ والنسيان والمعصية والكفر، فأفعاله لا يُوثَقُ بها، فلا تكون مقتدى بها.

فالجواب: أنه إن اعتُبِر هذا الاحتمال في نصب أفعاله حُجَّة للمستفتي فليُعتَبَر مثلُه في نصب أقواله، فإنه يمكن فيها الخطأ والنسيان والكذب عمدا وسهوا، لأنه ليس بمعصوم. ولمّا لم يكن ذلك معتبرا في الأقوال لم يكن معتبرا في الأفعال، ولأجل هذا تُستعْظَمُ شرعا زَلَّة العالم، كما تبيّن في هذا الكتاب وفي باب البيان. فحقّ على المفتي أن ينتصب للفتوى بفعله وقوله، بمعنى أنه لا بد له من المحافظة على أفعاله حتى تجري على قانون الشرع ليُتَّخَذَ فيها أسوة.

وأما الإقرار فراجع إلى الفعل، لأن الكفّ فعلٌ، وكفُّ المفتي عن الإنكار إذا رأى فعلا من الأفعال كتصريحه بجوازه. وقد أثبت الأصوليون الإقرار دليلاً شرعيّا بالنسبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فكذلك يكون بالنسبة إلى المنتصب بالفتوى. وما تقدم من الأدلة في الفتوى الفعلية جار هنا بلا إشكال. ومن هنا ثابر السّلف على القيام بوظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولم يبالوا في ذلك بما ينشأ عنه من عود المضرّات عليهم بالقتل فما دونه. ومن أخذ بالرخصة في ترك الإنكار فرَّ بدينه واستخفى بنفسه، ما لم يكن ذلك سببا للإخلال بما هو أعظم من ترك الإنكار، فإن ارتكاب خير الشرين أولى من ارتكاب شرهما، وهو راجع في الحقيقة إلى إعمال القاعدة في

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والمراتب الثلاث في هذا الوجه مذكورة شواهدها في مواضعها من الكتب المصنفة فيه.

المسألة الثالثة

إذا ثبت ما في المسألة السابقة انبنى عليه أن الفتيا لا تصحّ من مخالفٍ لمقتضى العلم.

فأمّا فتياه بالقول، فإذا جرت أقوالُه على غير المشروع، وفتياه هذه من جملة أقواله فيمكن جريانُها على غير المشروع، فلا يُوثَق بها.

وأما أفعالُه، فإذا جرت على خلاف أفعال أهل الدين والعلم لم يصحّ الاقتداء بها، ولا جعلُها أسوة في جملة أعمال السلف الصالح. وكذلك إقراره لأنه من جملة أفعاله.

وأيضا فإن كل واحد من هذه الوجوه الثلاثة عائدٌ على صاحبيه بالتأثير، فإن المخالفَ بجوارحه يدلُّ على مخالفته في قوله، والمخالِفُ بقوله يدلّ على مخالفته بجوارحه، لأن الجميع يستمدّ من أمر واحد قلبي.

هذا بيان عدم صحة الفتيا منه على الجملة. وأما على التفصيل فإن المفتي إذا أمرَ مثلا بالصمت عمّا لا يعني فإن كان صامتا عمّا لا يعنى ففتواه صادقة، وإن كان من الخائضين فيما لا يعني فهي غير صادقة. وإذا دلّك على الزهد في الدنيا وهو زاهد فيها صدقت فتياه، وإن كان راغبا في الدنيا فهي كاذبة. وإن دلّك على المحافظة على الصلاة وكان محافظا عليها صدقت فتياه، وإلا فلا. وعلى هذا الترتيب سائر أحكام الشريعة في الأوامر. ومثلها النواهي، فإذا نهى عن النظر إلى الأجنبيات من النساء وكان في نفسه منتهيًّا عنها صدقت فتياه، أو نهى عن الكذب وهو صادق اللسان، وما أشبه ذلك فهو الصادق الفتيا، والذي يُقتَدَى بقوله ويقتدى بفعله، وإلاّ فلا؛ لأن علامة صدق القول مطابقة الفعل، بل هو الصدق في الحقيقة عند العلماء.

وقد ذمّ الشرع الفاعل بخلاف ما يقول، فقال الله تعالى: ﴿ أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ

﴿ بِٱلۡبِرِّ وَتَنسَوۡنَ أَنفُسَكُمۡ ﴾ (البقرة: ٤٤)، وقال: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفۡعَلُونَ ۝٢ كَبُرَ مَقۡتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُواْ مَا لَا تَفۡعَلُونَ ﴾ (الصف: ٢ – ٣).

فإن قيل: إن كان كما قلت تعذّر القيام بالفتوى وبالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقد قال العلماء إنه لا يلزم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن يكون صاحبُه مؤتمرا أو منتهيا، وإلا أدى ذلك إلى خرم الأصل. وقد مرّ أن كلّ تكملة أدّت إلى انخرام الأصلِ المُكَمَّل غير مُعتبرة، فكذلك هنا. ومثله الانتصاب للفتوى. ومَنْ الذي لا يزلّ ولا يضلّ ولا يخالف قولَهُ فعلُه! ولا سيما في الأزمنة المتأخرة البعيدة عن زمان النبوة. نعم، لا إشكال في أنّ من طابق قولَهُ فعلُهُ على الإطلاق هو المستحقّ للتقدّم في هذه المراتب، وأما أن يقال إذا عدم ذلك لم يصحّ الانتصاب! هذا مشكل جدا.

فالجواب: أن هذا السؤال غير وارد على القصد المقرَّر في هذه المسألة، لأنّا إنما تكلّمنا على صحّة الانتصاب والانتفاع في الوقوع، لا في الحكم الشرعي. فنحن نقول: واجبٌ على العالم المجتهد الانتصاب والفتوى على الإطلاق، طابق قولَه فعلُه أم لا، لكن الانتفاع بفتواه لا يحصل، ولا يطّرد إن حصل.

وذلك أنه إن كان موافقا قولُه لفعله حصل الانتفاع والاقتداء به في القول والفعل معا، أو كان مظنّة للحصول؛ لأن الفعل يصدِّق القول أو يكذِّبه. وإن خالف فعلُه قولَه، فإن أدّت المخالفةُ إلى الانحطاط عن رتبة العدالة إلى الفسق فلا إشكال في عدم صحّة الاقتداء، وعدم صحّة الانتصاب للفتوى شرعا وعادة؛ لأن من شرط قبول القول والعمل به صدقُهُ، وغيرُ العدل لا يُوثَقُ به وإن كانت فتواه جارية على مقتضى الأدلة في نفس الأمر، إذْ لا يمكن علمُ ذلك إلا من جهته، وجهتُهُ غير موثوق بها، فيسقط الإلزام عن المستفتي. ومن اقتدى به كان مخالفا مثله، فلا فتوى في الحقيقة ولا حكم.

وإن لم تؤد المخالفة إلى الانحطاط عن رتبة العدالة صحّ الاقتداء به واستفتاؤه، وفتواه فيما وافق دون ما خالف. فمن المعلوم كما تقدّم أنه إذا أفتاك بترك الزنا والخمر وبالمحافظة على الواجبات وهو في فعله على حسب فتواه حصل تصديق قوله بفعله، وإذا أفتاك بالزهد في الدنيا أو ترك مخالطة المترفين أو نحو ذلك ممّا لا يقدح في أصل العدالة، ثم رأيته يحرص على الدنيا ويخالط من نهاك عن مخالطتهم فلم يصدق القول الفعل. هذا وإنْ كان الشرعُ قد أمرك بمتابعة قوله، فقد نصَبَه الشارع أيضا ليُؤخَذَ بقوله وفعله، لأنه وارث النبيّ صلى الله عليه وسلم، فإذا خالف فقد خالف مقتضى المرتبة، وكذّب الفعلُ القولَ لما في الجبلاّت من جواذب التأسِّي بالأفعال. فعلى كل تقدير لا يصحّ الاقتداء ولا تكون الفتوى على كمالها في الصحة إلا مع مطابقة القول الفعل على الإطلاق.

المسألة الرابعة

المفتي البالغ ذروة الدرجة هو الذي يَحْمِلُ الناسَ على المعهود الوسط فيما يليق بالجمهور، فلا يذهبُ بهم مذهبَ الشدة، ولا يميل بهم إلى طرف الانحلال.

والدليل على صحّة هذا أنه الصراط المستقيم الذي جاءت به الشريعة، وهو الذي كان عليه شأن الرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه الأكرمين. وقد مرَّ بيان أن مقصد الشارع من المكلَّف الحملُ على التوسُّط من غير إفراط ولا تفريط، فإذا خرج عن ذلك في المستفتين خرج عن قصد الشارع، ولذلك كان ما خرج عن المذهب الوسط مذموما عند العلماء الراسخين.

وأيضا فإن الخروج إلى الأطراف خارجٌ عن العدل، ولا تقوم به مصلحة الخلق: أما في طرف التشديد فإنه مَهْلَكَةٌ، وأما في طرف الانحلال فكذلك أيضا؛ لأن المستفتي إذا ذُهِبَ به مذهبُ العَنَت والحرج بُغِّضَ إليه الدينُ، وأدى إلى الانقطاع عن سلوك طريق الآخرة. وهو مُشاهَدٌ. وأما إذا ذُهِبَ به مذهب الانحلال كان مظنّةً للمشي مع الهوى والشهوة، والشرعُ إنما جاء بالنهي عن الهوى، واتباع الهوى مهلك. والأدلة كثيرة.

فعلى هذا يكونُ الميلُ إلى الرُّخص في الفتيا بإطلاق مضادًّا للمشي على التوسُّط، كما أن الميل إلى التشديد مضادٌّ له أيضا.

وربما فهم بعضُ أهل الانتماء إلى العلم أن ترك الترخُّص تشديدٌ، فلا يجعل بينهما وسطا. وهذا غَلَطٌ. والوسط هو معظم الشريعة، ومن تأمّل موارد الأحكام بالاستقراء التام عرف ذلك. وأكثر مَنْ هذا شأنُه يتعلّق بالخلاف الوارد في المسائل العلمية، بحيث يتحرّى الفتوى بالقول الذي يوافقُ هوى المستفتي، بناءً منه على أن الفتوى بالقول المخالف لهواه تشديدٌ عليه وحرجٌ في حقِّه، وأن الخلافَ إنما كان رحمةً لهذا المعنى، وليس بين التشديد والتخفيف واسطة. وهذا قلبٌ للمعنى المقصود في الشريعة. وقد تقدّم أن اتباع الهوى ليس من المشقّات التي يُتَرَخَّصُ بسببها، وأن الخلاف إنما هو رحمة من جهة أخرى غير هذا المعنى، وأن الشريعة حملٌ على التوسُّط، لا على مُطلق التخفيف، وإلاّ لزم ارتفاعُ مُطْلَق التكليف من حيث هو حرجٌ ومخالفٌ للهوى، ولا على مطلق التشديد. فليأخذ الموُفَّقُ في هذا الموضع حذره، فإنّه مزلّة قدمٍ على وضوح الأمر فيه.

فصل

قد يسوغُ للمجتهد أن يُحمِّل نفسَهُ من التكليف ما هو فوق الوسط بناء على ما تقدّم في أحكام الرُّخَص. ولمّا كان مفتيًا بقوله وفعله كان له أن يخفي ما لعلَّه يُقتَدَى به فيه، فربما اقتدى به فيه من لا طاقة له بذلك العمل فينقطع، وإن اتفق ظهورُهُ للناس نبَّهَ عليه. ولهذا. والله أعلم. أخفى السلف الصالح أعمالَهُم لئلا يُتَّخَذوا قدوة، مع ما كانوا يخافون عليه أيضا من رياء أو غيره، وإذا كان الإظهارُ عرضة للاقتداء لم يُظهَر منه إلا ما صحّ للجمهور أن يحتملوه.

فصل

إذا ثبت أن الحمل على التوسُّط هو الموافق لقصد الشارع، وهو الذي كان عليه السلف الصالح، فلينظر المقلِّدُ أيّ مذهب كان أجرى على هذا الطريق فهو أخلق بالاتباع وأولى بالاعتبار. وإن كانت المذاهب كلّها طرقا إلى الله، ولكن الترجيح فيها لا بد منه، لأنه أبعد من اتباع الهوى كما تقدّم، وأقربُ إلى تحرِّي قصد الشارع في مسائل الاجتهاد. فقد قالوا في مذهب داود لمّا وقف مع الظاهر مطلقا: إنه بدعة حدثت بعد المائتين. وقالوا في مذهب أصحاب الرأي: يكاد المغرق في القياس أن يفارق السنّة. فإن كان ثَمَّ رأيٌ بين هذين فهو الأولى بالاتباع. والتعيين في هذا المذهب موكولٌ إلى أهله. والله أعلم.

إعمال قول المجتهد المقتدى به
وحكم الاقتداء به

المسألة الأولى

إن المقلِّد إذا عرضت له مسألة دينية فلا يسعُه في الدين إلا السؤال عنها على الجملة؛ لأنّ الله لم يتعبّد الخلقَ بالجهل، وإنما تعبَّدهم على مقتضى قوله سبحانه: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُ﴾ (البقرة: ٢٨٢)، لا على ما يفهمُه كثيرٌ من الناس من هذه الآية، بل على ما قرَّره الأئمّةُ في صناعة النحو. أي إن الله يعلِّمُكُم على كلّ حال فاتّقوه. فكأنّ الثاني سببٌ في الأول، فترتّب الأمرُ بالتقوى على حصول التعليم ترتُّبًا معنويًا، وهو يقتضي تقدّم العلم على العمل. والأدلة على هذا المعنى كثيرة، وهي قضيّة لا نزاع فيها، فلا فائدة في التطويل فيها، لكنها كالمقدمة لمعنى آخر، وهو ما يأتي في المسألة التالية.

المسألة الثانية

لا يصحُّ للسّائل أن يسأل من لا يُعتَبَرُ في الشريعة جوابُه؛ لأنه إسنادُ أمرٍ إلى غير أهله. والإجماع على عدم صحّة مثل هذا، بل لا يمكن في الواقع؛ لأن السائل يقول لمن ليس بأهل لما سُئِلَ عنه: أخبرني عمّا لا تدري! وأنا أُسْنِدُ أمري لك فيما نحن بالجهل به على سواء. ومثل هذا لا يدخل في زمرة العقلاء.

والإطنابُ في هذا أيضا غير مُحتاج إليه، غير أنّا نقول بعده: إذا تعيّن عليه السؤال فحق عليه أن لا يسأل إلا من هو من أهل ذلك المعنى الذي يسأل عنه. ولا يخلو أن يتّحد في ذلك النظر أو يتعدّد. فإن اتّحد فلا إشكال، وإن تعدّد فالنظر في التخيير وفي الترجيح قد تكفّل به أهلُ الأصول. وذلك إذا لم يعرف أقوالَهم في المسألة قبل السؤال، أما إذا كان اطّلع على فتاويهم قبل ذلك وأراد أن يأخذ بأحدها فقد تقدّم قبل هذا أنه لا يصحّ له إلا الترجيح؛ لأن من مقصود الشريعة إخراجُ المكلَّف عن داعية هواه، حتى يكون عبدا لله، وتخييرُه يفتح له باب اتباع الهوى، فلا سبيل إليه ألبتة. وقد مرّ في ذلك تقريرٌ حَسَنٌ في هذا الكتاب فلا نعيده.

المسألة الثالثة

حيث يتعيّن الترجيح فله طريقان؛ أحدهما: عامٌّ، والآخر خاصّ.

1. الطريق العام للترجيح: وهو المذكور في كتب الأصول، إلا أن فيه موضعا يجب أن يُتَأمّل ويُحتَرَز منه، وذلك أن كثيرا من الناس تجاوزوا الترجيح بالوجوه الخالصة إلى الترجيح ببعض الطعن على المذاهب المرجوحة عندهم، أو على أهلها القائلين بها، مع أنهم يثبتون مذاهبهم ويعتدّون بها ويراعونها، ويفتون بصحّة الاستناد إليهم في الفتوى. وهو غير لائق بمناصب المرجِّحين. وإنما الذى يليق بذلك الطّعن هو من تعاطى الاجتهاد وليس من أهله.

وأما إذا وقع الترجيح بذكر الفضائل والخواص والمزايا الظاهرة التي يشهد بها الكافة فلا حرج فيه، بل هو مما لا بد منه في هذه المواطن، أعني عند الحاجة إليه. وأصلُه من الكتاب قولُ الله تعالى: ﴿تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَٰتٍ وَءَاتَيْنَا عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَيَّدْنَٰهُ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ﴾ (البقرة: ٢٥٣)، فبيَّن أصل التفضيل، ثم ذكر بعض الخواص والمزايا المخصوص بها بعض الرسل. وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ عَلَىٰ بَعْضٍ وَءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ زَبُورًا﴾ (الإسراء: ٥٥).

وقد جاء في السُّنن والآثار من الترجيح والتفضيل كثيرٌ لأجل ما ينبني عليه من شعائر الدين، ولكن جميعه ليس فيه إشارة إلى تنقيص المرجوح. وإذا كان كذلك فهو القانون اللازم، والحُكم المنبرم الذي لا يُتَعَدَّى إلى سواه، وكذلك فعل السلف الصالح.

وربما انتهت الغفلة أو التغافل بقوم ممن يُشار إليهم في أهل العلم أن صيَّروا الترجيح بالتنقيص تصريحا أو تعريضا دأبَهُم، وعمروا بذلك دواوينهم، وسوّدوا به قراطيسهم، حتى صار هذا النوع ترجمة من تراجم الكتب المصنَّفة في أصول الفقه، أو كالترجمة، وفيه ما فيه من المنهيات الشرعية. بل تطرّق الأمر إلى السلف الصالح من الصحابة فمن دونهم، فرأيتُ بعض التآليف المؤلّفة في تفضيل بعض الصحابة على بعض على منحى التنقيص بمن جعَلَهُ مرجوحا وتنزيه الراجح عنده ممّا نُسِبَ إلى المرجوح عنده، بل أتى الوادي فطمّ على القرى، فصار هذا النحو مُستعمَلا فيما بين الأنبياء، وتطرّق ذلك إلى شرذمة من الجُهّال فنظموا فيه ونثروا، وأخذوا في ترفيع محمد عليه الصلاة والسلام وتعظيم شأنه بالتخفيض من شأن سائر الأنبياء، مستندين إلى منقولات أخذوها على غير وجهها، وهو خروج عن الحق.

المسألة الرابعة

2. الطريق الخاص للترجيح: وذلك أن من اجتمعت فيه شروط الانتصاب للفتوى على قسمين؛ القسم الأول: من كان منهم في أفعاله وأقواله وأحواله على مقتضى فتواه، فهو متَّصفٌ بأوصاف العلم، قائم معه مقام الامتثال التامّ، حتى إذا أحببت الاقتداء به من غير سؤال أغناك عن السؤال في كثير من الأعمال، كما كان رسول الله عليه الصلاة والسلام يؤخَذُ العلمُ من قوله وفعله وإقراره. فهذا القسم إذا وُجِد فهو أولى ممن ليس كذلك، وهو "القسم الثاني"، وإن كان في أهل العدالة مبرزا.

وذلك لوجهين:

أحدهما: ما تقدّم في موضعه من أنّ من هذا حالُه فوعظُه أبلغُ، وقولُه أنفع، وفتواه أوقع في القلوب ممن ليس كذلك، لأنه الذي ظهرت ينابيع العلم عليه، واستنارت كلِّيَّتُه به، وصار كلامه خارجا من صميم القلب، والكلام إذا خرج من القلب وقع في القلب.

الثاني: أن مطابقة الفعل القول شاهدٌ لصدق ذلك القول، كما تقدّم بيانُه أيضا. فمن طابق فعلُه قولَه صدّقته القلوبُ، وانقادت له بالطواعية النفوس، بخلاف من لم يبلغ ذلك المقام، وإن كان فضلُه ودينُه معلوما، ولكن التفاوت الحاصل في هذه المراتب مفيدٌ زيادة الفائدة أو عدم زيادتها. فإذا اختلفت مراتب المفتين في هذه المطابقة فالرّاجح للمقلِّد اتباعُ من غلبت مطابقة قوله بفعله.

والمطابقة أو عدمُها ينظر فيها بالنسبة إلى الأوامر والنواهي، فإذا طابق فيهما. أعني فيما عدا شروط العدالة. فالأرجح المطابقة في النواهي. فإذا وُجِدَ مجتهدان أحدُهما مثابرٌ على أن لا يرتكب منهيا عنه لكنه في الأوامر ليس كذلك، والآخر مثابرٌ على أن لا يخالف مأمورا به لكنه في النواهي على غير ذلك، فالأول أرجح في الاتباع من الثاني؛ لأن اجتناب النواهي آكد وأبلغ في القصد الشرعي من أوجه:

أحدها: أن درء المفاسد أولى من جلب المصالح، وهو معنى يعتمد عليه أهل العلم.

الثاني: أن المناهي تُمْتَثَلُ بفعلٍ واحد وهو الكفّ، فللإنسان قدرةٌ عليها في الجملة من غير مشقة، وأما الأوامر فلا قدرة للبشر على فعل جميعها، وإنما تتوارد على المكلَّف على البدل بحسب ما اقتضاه الترجيح. فترك بعض الأوامر ليس بمخالفة على الإطلاق، بخلاف بعض النواهي فإنه مخالفة في الجملة، فترك النواهي أبلغ في تحقيق الموافقة.

الثالث: النقل، فقد جاء في الحديث: "فَإِذَا نَهَيْتُكُمْ عَنْ شَيْءٍ فَاجْتَنِبُوهُ،

وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ".[1] فجعل المناهي آكد في الاعتبار من الأوامر، حيث حتم في المناهي من غير مثنويَّة، ولم يحتّم ذلك في الأوامر إلا مع التقييد بالاستطاعة. وذلك إشعارٌ بما نحن فيه من ترجيح مطابقة المناهي على مطابقة الأوامر.

المسألة الخامسة

الاقتداء بالأفعال الصادرة من أهل الاقتداء يقع على وجهين:

أحدهما: أن يكون المُقتَدَى به بالأفعال ممّن دلّ الدليل على عصمته؛ كالاقتداء بفعل النبيّ صلى الله عليه وسلم، والاقتداء بفعل أهل الإجماع، لثبوت عدم تواطؤهم على الكذب، ومنه عمل أهل المدينة على رأي الإمام مالك.

الثاني: أن يكون المُقتَدَى به بالأفعال ليس ممّن دلّ الدليل على عصمته، ويكون هذا على ثلاثة أضرب:

1. أن ينتصب بفعله ذلك لأن يُقتَدَى به قصدا؛ كأوامر الحُكّام ونواهيهم، وأعمالهم في مقطع الحكم؛ من أخذٍ وإعطاءٍ وردٍّ وإمضاء، ونحو ذلك.

فإذا قصد المقتدي إيقاع الفعل على الوجه الذي أوقعه عليه المُقتَدَى به، لا يَقْصد به إلاّ ذلك سواء عليه أفهم مغزاه أمْ لا، من غير زيادة، فلا إشكال في صحّة الاقتداء به على حسب ما قرّره الأصوليون، كما اقتدى الصحابة بالنبيّ صلى الله عليه وسلم في أشياء كثيرة: كنزع الخاتم الذهبي، وخلع النعلين في الصلاة، والإفطار في السفر، والإحلال من العمرة عام الحديبية، وكذلك أفعال الصحابة رضي الله عنهم التي أجمعوا عليها، وما أشبه ذلك. هذا فيما كان ظاهرا من الأفعال أنه من الأمور التعبدية. أمّا ما لم يكن ظاهرا أنه من الأمور التعبدية، ولم تكن هناك قرينة ترجِّحُ كونَه كذلك، ولكن

---

[1] **صحيح البخاري**، كتاب: الاعتصام بالكتاب والسنة، باب: الاقتداء بسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقول الله تعالى: "واجعلنا للمتقين إماما".

المقتدي يتأسّى به لمجرّد تحسين الظنّ بالمُقتَدَى به وحمله على مَحْمَل العبادة، فإن الصواب أنه لا يُعتدُّ به شرعا في الاقتداء.

2. أن لا يكون منتصبا بفعله ذلك لأن يُقتَدَى به قصدا، ولكن يتعيّن بالقرائن قصدُه إليه تعبُّدا به واهتمامًا بشأنه دينًا وأمانةً، وذلك مثل انتصاب الحاكم ونحوه، فلا شكّ في صحّة الاقتداء، إذْ لا فرق بين تصريحه بالقول بالانتصاب للناس وتصريحه بحكم ذلك الفعل المفعول أو المتروك.

وإن كان ممّا تعيّن فيه قصدُ العالم إلى التعبُّد بالفعل أو الترك بالقرائنِ الدالّة على ذلك فهو موضعُ احتمال.

فللمانع أن يقول: إنه إذا لم يكن معصوما تطرّق إلى أفعاله الخطأ والنسيان والمعصية، وإذا لم يتعيّن وجهُ فعله فكيف يصحّ الاقتداءُ به فيه قصدا في العبادات أو في العادات؟ ولذلك حُكِيَ عن بعض السلف أنه قال: "أضعف العلم الرؤية" يعني أن يقول: رأيتُ فلانا يعملُ كذا، ولعلّه فعله ساهيا. وعن إياس ابن معاوية: لا تنظر إلى عمل الفقيه، ولكن سَلْهُ يَصْدُقْكَ.

وللمجيز أن يقول: إن غلَبَةَ الظنّ معمولٌ بها في الأحكام، وإذا تعيّن بالقرائن قصدُه إلى الفعل أو الترك. ولا سيما في العبادات ومع التكرار أيضا. وهو من أهل الاقتداء بقوله، فالاقتداءُ بفعله كذلك. وقد قال مالك في إفراد يوم الجمعة بالصوم إنه جائز، واستدلّ على ذلك بأنه رأى بعض أهل العلمُ يصومه، قال: وأراه كان يتحرّاه. فقد استند إلى فعل بعض الناس عند ظنّه أنه كان يتحرّاه، وضمّ إليه أنه لم يسمع أحدا من أهل العلم والفقه ومن يُقتَدَى به ينهى عن صيامه. وجعل ذلك مرجحا على ما ورد من النهي عن صيامه. فقد يلوحُ من هنا أن مالكا يعتمدُ هذا العمل الذي يُفهَم من صاحبه القصدُ إليه، إذا كان من أهل العلم والدين، وغلب على الظن أنه لا يفعله جهلا ولا سهوا ولا غفلة؛ فإن كونه من أهل العلم المُقتَدَى بهم يقتضي عمَلَهُ به، وتحرّيه إياهُ دليلٌ على عدم السهو والغفلة. وعلى هذا يجري ما اعتمد عليه من أفعال السلف، إذا تأملتها وجدتها قد انضمّت إليها قرائن عيّنت قصدَ المُقتَدَى به وجهة فعله، فصحّ الاقتداء.

3. أن لا يتعيّن فعلُ المُقتَدَى به لقصد دنيويٍّ ولا أخرويّ، ولا دلّت قرينةٌ على جهة ذلك الفعل. والصواب. والحالة هذه. منعُ الاقتداء إلاّ بعد الاستبراء بالسؤال عن حكم النازلة المُقَلَّد فيها.

المسألة السادسة

قد تقدّم أن لطالب العلم في طلبه أحوالا ثلاثة:[1]

أما الحال الأول فلا يسوغُ الاقتداء بأفعالِ صاحبه كما لا يُقتَدَى بأقواله؛ لأنه لم يبلغ درجة الاجتهاد بعد. فإذا كان اجتهادُه غيرُ مُعتبَر فالاقتداء به كذلك، لأن أعماله إن كانت باجتهاد منه فهي ساقطة، وإن كانت بتقليد فالواجب الرجوع في الاقتداء إلى مُقَلِّدِه أو إلى مجتهد آخر، ولأنه عُرضة لدخول العوارض عليه من حيث لا يعلم بها فيصيرُ عملُه مخالفا، فلا يوثق بأن عمله صحيح فلا يمكن الاعتماد عليه.

وأما الحال الثالث فلا إشكال في صحة استفتائه، ويجري الاقتداء بأفعاله على ما تقدّم في المسألة قبلها.

وأما الحال الثاني فهو موضع إشكال بالنسبة إلى استفتائه، وبالنسبة إلى الاقتداء بأفعاله. فاستفتاؤه جارٍ على النظر المتقدّم في صحّة اجتهاده أو عدم صحته.

وأما الاقتداء بأفعاله فإن قلنا بعدم صحّة اجتهاده فلا يصحّ الاقتداء به كصاحب الحال الأول. وإن قلنا بصحّة اجتهاده جرى الاقتداء بأفعاله على ما تقدّم من التفصيل والنظر في المسألة قبل هذا.

وما تقدّم من الكلام عن تقليد من يصحّ اجتهادُه يجري على من لم يكن في أعماله صاحبَ حالٍ (من الصوفية)، فإن كان صاحبَ حالٍ وهو ممن يُستَفْتَى فهل يصحّ الاقتداءُ به بناء على التفصيل المذكور أمْ لا؟ وهل يصحّ استفتاؤه في كلّ شيء أمْ لا؟ كل هذا مما يُنظَر فيه. فأما الاقتداء بأفعاله حيث

---

[1] المسألة الثالثة عشرة من كتاب الاجتهاد.

يصحّ الاقتداء بمن ليس بصاحب حالٍ فإنه لا يليق إلا بمن هو ذو حال مثله. وبيان ذلك أن أرباب الأحوال عاملون في أحوالهم على إسقاط الحظوظ، بالغون غاية الجهد في أداء الحقوق، إما لسائق الخوف أو لحادي الرجاء أو لحامل المحبة، فحظوظهم العاجلة قد سقطت من أيديهم بأمر شاغل عن غير ما هم فيه، فليس لهم عن الأعمال فترة، ولا عن جدّ السير راحة، فمن كان بهذا الوصف فكيف يقدر على الاقتداء به من هو طالبٌ لحظوظه مشاحٌّ في استقصاء مباحاته؟! فمثل هؤلاء لا طاقة لهم باتباع أرباب الأحوال، وإن تطوّقوا ذلك زمانا فعمّا قريب ينقطعون، والمطلوب الدوام. ولذلك قال النبيّ عليه الصلاة والسلام: "خُذُوا مِنْ الأَعْمَالِ مَا تُطِيقُونَ، فَإِنَّ اللَّهَ لَنْ يَمَلَّ حَتَّى تَمَلُّوا. وَكَانَ يَقُولُ: أَحَبُّ الْعَمَلِ إِلَى اللَّهِ مَا دَاوَمَ عَلَيْهِ صَاحِبُهُ وَإِنْ قَلَّ".[1] فإذا كان الاقتداءُ بأرباب الأحوال آيلا إلى مثل هذا الحال لم يَلِقْ أن ينتصبوا منصب الاقتداء وهم كذلك، ولا أن يتّخذهم غيرُهم أئمة فيه، اللّهم إلا أن يكون صاحب حال مثلهم، وغير مخوف عليه الانقطاع، فإذ ذاك يسوغ الاقتداء بهم على ما ذكر من التفصيل.

وأما الاقتداء بأقواله إذا استُفْتِيَ في المسائل فيحتمل تفصيلا: وهو أنه لا يخلو إما أن يُستفْتَى في شيء هو فيه صاحبُ حال أوْ لا؟ فإن كان الأول جرى حكمُه مجرى الاقتداء بأفعاله، فإن نطقه في أحكام أحواله من جملة أعماله، والغالب فيه أنه يفتي بما يقتضيه حالُه لا بما يقتضيه حالُ السائل، وإن كان الثاني ساغ ذلك، لأنه إذ ذاك كأنما يتكلّم من أصل العلم لا من رأس الحال، إذ ليس مأخوذا فيه.

المسألة السابعة

يُذكَر فيها بعض الأوصاف التي تشهد للعامي بصحة اتباع من اتّصف بها في فتواه.

[1] **صحيح مسلم**، كتاب: الصيام، باب: صيام النبي صلى الله عليه وسلم في غير رمضان واستحباب أن لا يخلي شهرا عن صوم.

قال مالك بن أنس: ربما وردت عليّ المسألة تمنعني من الطعام والشراب والنوم. وقال: إني لأفكّر في مسألة منذ بضع عشرة سنة فما اتفق لي فيها رأي إلى الآن. وكان يقول: من أحبّ أن يجيب عن مسألة فليعرض نفسه قبل أن يجيب على الجنة والنار وكيف يكون خلاصه في الآخرة، ثم يجيب. وقال ما شيءٌ أشدّ عليّ من أن أُسْأَل عن مسألة من الحلال والحرام، لأن هذا هو القطع في حكم الله. ولقد أدركت أهل العلم والفقه ببلدنا وإن أحدهم إذا سئل عن مسألة كان الموت أشرف عليه. ورأيت أهل زماننا هذا يشتهون الكلام فيه والفتيا، ولو وقفوا على ما يصيرون إليه غدا لقلّلوا من هذا، وإن عمر ابن الخطاب وعليا وعامة خيار الصحابة كانت ترد عليهم المسائل. وهم خير القرن الذي بعث فيهم النبي صلى الله عليه وسلم. وكانوا يجمعون أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ويسألون، ثم حينئذ يفتون فيها. وأهل زماننا هذا قد صار فخرهم الفتيا، فبقدر ذلك يفتح لهم من العلم. قال: ولم يكن من أَمْرِ الناس ولا من مضى من سلفنا الذين يُقتَدَى بهم ومُعوَّل الإسلام عليهم أن يقولوا هذا حلالٌ وهذا حرامٌ، ولكن يقول: أنا أكره كذا، وأرى كذا، وأمّا "حلال" و"حرام"! فهذا الافتراء على الله، أما سمعت قول الله تعالى: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَٰلًا قُلْ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى ٱللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾ (يونس: ٥٩)؛ لأن الحلال ما حلّله الله ورسوله، والحرام ما حرماه.

هذه جملة تدلّ الإنسان على من يكون من العلماء أولى بالفتيا والتقليد له، ويتبيّن بالتفاوت في هذه الأوصاف الراجحُ من المرجوح، ولم آت بها على ترجيح تقليد مالك، وإن كان أرجح بسبب شدّة اتصافه بها، ولكن لتُتَّخَذَ قانونا في سائر العلماء، فإنها موجودة في سائر هداة الإسلام، غير أن بعضهم أشدّ اتصافا بها من بعض.

المسألة الثامنة

يسقط عن المستفتي التكليف بالعمل عند فقد المفتي، إذا لم يكن له به علمٌ لا من جهة اجتهاد معتبر ولا من تقليد، والدليل على ذلك أمور:

أحدها: أنه إذا كان المجتهد يسقط عنه التكليف عند تعارض الأدلة عليه على الصحيح ـ حسبما تبيّن في موضعه من الأصول ـ فالمقلِّد عند فقد العلم بالعمل رأسا أحقّ وأولى.

والثاني: أن حقيقة هذه المسألة راجعة إلى العمل قبل تعلّق الخطاب، والأصل في الأعمال قبل ورود الشرائع سقوط التكليف؛ إذْ لا حكم عليه قبل العلم بالحكم، إذْ شرط التكليف عند الأصوليين العلم بالمكلَّف به، وهذا المفترَضُ أنه غير عالم.

والثالث: أنه لو كان مُكلَّفا بالعمل لكان من تكليف ما لا يُطَاق، إذ هو مُكَلَّف بما لا يعلم ولا سبيل له إلى الوصول إليه، فلو كُلِّف به لكُلِّف بما لا يقدر على الامتثال فيه، وهو عين المحال.

المسألة التاسعة

فتاوي المجتهدين بالنسبة إلى العوامّ كالأدلة الشرعية بالنسبة إلى المجتهدين. والدليل عليه أن وجود الأدلة بالنسبة إلى المقلِّدين وعدمها سواء؛ لأنهم لا يستفيدون منها شيئا، فليس النظرُ في الأدلة والاستنباطُ من شأنهم، ولا يجوز ذلك لهم ألبتة، وقد قال تعالى: ﴿فَسَـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾ (النحل: ٤٣)؛ (الأنبياء: ٧)، والمقلِّد غير عالم فلا يصحّ له إلاّ سؤال أهل الذكر، وإليهم مرجعُه في أحكام الدين على الإطلاق. فهم إذًا القائمون له مقام الشارع، وأقوالهم قائمة مقام الشارع.

كتاب لواحق الاجتهاد

مقدمة

كلّ من تحقّق بأصول الشريعة فأدلّتُها عنده لا تكاد تتعارض، كما أن كلّ من حقّق مناط المسائل فلا يكاد يقفُ في متشابهٍ، لأن الشريعة لا تعارُض فيها ألبتة، فالمتحقِّق بها متحقِّقٌ بما في الأمر، فيلزم أن لا يكون عنده تعارض. ولذلك لا تجد ألبتة دليلين أجمع المسلمون على تعارضهما بحيث وجب عليهم الوقوف، لكن لمّا كان أفراد المجتهدين غير معصومين من الخطأ أمكن التعارض بين الأدلة عندهم. فإذا ثبت هذا فنقول:

المسألة الأولى

التعارض إما أن يُعتبَر من جهة ما في نفس الأمر، وإما من جهة نظر المجتهد. أما من جهة ما في نفس الأمر فغيرُ ممكن بإطلاق، وقد مرّ آنفا في كتاب الاجتهاد من ذلك في مسألة أن الشريعة على قول واحد ما فيه كفاية. وأما من جهة نظرِ المجتهد فممكنٌ بلا خلاف، إلا أنهم إنما نظروا فيه بالنسبة إلى كلّ موضع لا يمكن فيه الجمع بين الدليلين، وهو صواب فإنه إن أمكن الجمع فلا تعارض، كالعامّ مع الخاص، والمطلق مع المقيَّد، وأشباه ذلك.

لكنا نتكلّم هنا بحول الله تعالى فيما لم يذكروه من الضرب الذي لا يمكن فيه الجمع، ونستجرّ من الضرب الممكن فيه الجمع أنواعا مهمة،

وبمجموع النظر في الضربين يسهل إن شاء الله على المجتهد في هذا الباب ما عَسُرَ على كثير ممن زاول الاجتهاد. وبالله التوفيق.

المسألة الثانية

الضرب الأول: ما لا يمكن فيه الجمع: فإنه قد مرّ في كتاب الاجتهاد أن محالّ الخلاف دائرةٌ بين طرفي نفي وإثبات ظهرَ قصدُ الشارع في كلّ واحدٍ منهما، والواسطة آخذةٌ من الطرفين بسببٍ هو متعلَّق الدليل الشرعي، فصارت الواسطةُ يتجاذبُها الدليلان معا: دليل النفي ودليل الإثبات، فتعارض عليها الدليلان، فاحتيج إلى الترجيح، وإلاّ فالتوقُّف وتصيرُ من المتشابهات. ولما كان قد تبيّن في ذلك الأصل هذا المعنى لم يحْتَج إلى مزيد.

وكما يصحّ تعارضُ الأدلة على ذلك الترتيب، كذلك يصحّ تعارض ما في معناها كما في تعارض القولين على المقلِّد، لأن نسبتهما إليه نسبة الدليلين إلى المجتهد. ومن ذلك تعارض الأسباب كاختلاط الميتة بالذكية، والزوجة بالأجنبيّة، إذْ كلّ واحدة منهما تطرّق إليها احتمال وجود السبب المحلِّل والمحرِّم. ووجه الترجيح في هذا الضرب غيرُ منحصر، إذْ الوقائع الجزئية النوعية أو الشخصية لا تنحصر، ومجاري العادات تقضي بعدم الاتفاق بين الجزئيات بحيث يُحْكَمُ على جميع الجزئيات بحكمِ جزئيٍّ واحد، بل لا بد من ضمائم تحتفّ، وقرائن تقترن ممّا يمكن تأثيرُه في الحكم المقرَّر، فيمتنعُ إجراؤه في جميع الجزئيات. وحقيقة النظر في هذا الالتفاتُ إلى كلّ طرف من الطرفين أيهما أسْعَد وأغلب، أو أقرب بالنسبة إلى تلك الواسطة فيُبْنَى عليه إلحاقها به من غير مراعاة للطرف الآخر أو مع مراعاته.

هذا وجهُ النظر في هذا الضرب الأول على ظاهر كلام الأصوليين، وإذا تأملنا المعنى فيه وجدناه راجعا إلى الضرب الثاني (الذي يأتي في المسألة الثالثة)، وأن الترجيح راجع إلى وجهٍ من الجمع وإبطال أحد المتعارضين، حسبما يُذكَر على أثر هذا بحول الله تعالى.

الضرب الثاني: ما يمكن فيه الجمع: لتعارض الأدلة في هذا الضرب صور:

الصورة الأولى: أن يكون في جهة كلية مع جهة جزئية تحتها؛ كالكذب المُحرَّم مع الكذب للإصلاح بين الزوجين، وقتل المسلم المُحرَّم مع القتل قصاصا أو بالزنى، فهو إما أن يكون الجزئيُّ رخصة في ذلك الكلّي أوْ لا. وعلى كلّ تقدير فقد مرّ في هذا الكتاب ما يُقتبَسُ منه الحكمُ تعارضا وترجيحا، وذلك في كتاب الأحكام، وكتاب الأدلة، فلا فائدة في التكرار.

الصورة الثانية: أن يقع التعارض في جهتين جزئيتين كلتاهما داخلة تحت كلية واحدة؛ كتعارض حديثين أو قياسين أو علامتين على جزئية واحدة، وكثيرا ما يذكره الأصوليون في الضرب الأول الذي لا يمكن فيه الجمع، ولكن وجه النظر فيه أن التعارض إذا ظهر فلا بد من أحد أمرين: **أحدهما**: إما الحكمُ على أحدِ الدليلين بالإهمال فيبقى الآخرُ هو المُعْمَل لا غير، وذلك لا يصحّ إلا مع فرضِ إبطاله بكونه منسوخا، أو تطريقِ غلط أو وَهْمٍ في السند أو في المتن إن كان خبر آحاد، أو كونه مظنونا يُعارضُ مقطوعا به، إلى غير ذلك من الوجوه القادحة في اعتبار ذلك الدليل. وإذا فُرِضَ أحدُ هذه الأشياء لم يمكن فرضُ اجتماع دليلين فيتعارضا، وقد سلّموا أن أحدهما منسوخا لا يُعَدُّ معارضا، وكذلك ما في معناه من تطريق الغلط أو الوهم أو كونه مظنونا يُعارِض مقطوعا به، فالحكم إذًا للدليل الثابت عند المجتهد كما لو انفرد عن معارض.

والأمر الثاني: الحكم عليهما معا بالإعمال، ويلزم من هذا أن لا يتوارد الدليلان على محلّ التعارض من وجهٍ واحدٍ، لأنه محالٌ مع فرضِ إعمالهما فيه، فإنما يتواردان من وجهين، وإذْ ذاك يرتفع التعارض ألبتة. إلا أن هذا الإعمال تارة يرد على محلِّ التعارض كما في مسألة العبد في رأي مالك، فإنه أعمل حُكم المِلْك له من وجهٍ وأهمل ذلك من وجهٍ، وتارة يخصّ أحد الدليلين فلا

يتواردان على محلّ التعارض معا، بل يعمل في غيره ويهمل بالنسبة إليه لمعنى اقتضى ذلك، ويدخل تحت هذا الوجه كلّ ما يستثنيه المجتهد صاحب النظر في تحقيق المناط الخاص المذكور في أول كتاب الاجتهاد، وكذلك في فرض الكفاية المذكور في كتاب الأحكام.

الصورة الثالثة: أن يقع التعارض في جهتين جزئيتين لا تدخل إحداهما تحت الأخرى ولا ترجعان إلى كلية واحدة؛ كالمكلَّف لا يجد ماء ولا متيمما، فهو بين أن يترك مقتضى ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ (الأنعام: ٧٢) لمقتضى ﴿إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِۚ﴾ (المائدة: ٦) أو يعكس. فإن الصلاة راجعة إلى كلية من الضروريات، والطهارة راجعة إلى كلية من التحسينيات على قول من قال بذلك. أو معارضة ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ (الأنعام: ٧٢) لقوله: ﴿وَحَيۡثُ مَا كُنتُمۡ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمۡ شَطۡرَهُۥ﴾ (البقرة: ١٤٤) بالنسبة إلى من الْتبَسَت عليه القبلة.

فالأصل أن الجزئيّ راجعٌ في الترجيح إلى أصله الكلي، فإن رَجُحَ الكليّ فكذلك جزئيُّه، أو لم يرجح فجزئيُّه مثلُه، لأن الجزئيّ مُعتبَر بكليه وقد ثبت ترجيحه فكذلك يترجَّح جزئيُّه. وأيضا فقد تقدّم أن الجزئيّ خادمٌ لكلِّيه وليس الكلي بموجود في الخارج إلا في الجزئيّ فهو الحامل له، حتى إذا انخرم فقد ينخرم الكلي، فهذا إذا متضمّن له فلو رجح غيره من الجزئيات غير الداخلة معه في كلية للزم ترجيح ذلك الغير على هذا الكلّي، وقد فرضناه راجحا على الكلي الآخر، فلا بد من تقديم جزئيه كذلك. وقد انجر في هذه الصورة حكم الترجيح بين الكليات الشاملة لهذه الجزئيات، وقد تم بيانها في كتاب المقاصد من هذا الكتاب.

الصورة الرابعة: أن يقع التعارض في كليين من نوع واحد وهذا في ظاهره شنيع، ولكنه في التحصيل صحيح.

ووجه شناعته أن الكليات الشرعية قد مرَّ أنها قطعيّة لا مدخل فيها للظنّ، وتعارضُ القطعيات مُحالٌ.

وأما وجهُ الصحّة فعلى ترتيبٍ يمكن الجمع بينهما فيه إذا كان الموضوع له اعتباران، فلا يكون تعارضا في الحقيقة. وكذلك الجزئيان إذا دخلا تحت كليّ واحد، وكان موضوعهما واحدًا، إلا أن له اعتبارين.

فالجزئيان أمثلتهما كثيرة، منها تحديد المسافة التي يُطلَب فيها من فاقد الماء طلبه للطهور، فقد يكون فيه مشقّة بالنسبة إلى شخص فيُباحُ له التيمم، ولا يشقّ بالنسبة إلى آخر فيُمنَع من التيمم، فقد تعارض على المسافة دليلان لكن بالنسبة إلى شخصين. وهكذا ركوب البحر يُمنع منه بعض ويُباح لبعض والزمان واحد، لكن بالنسبة إلى ظن السلامة والغرق، وأشباه ذلك.

وأما التعارض في الكليين على ذلك الاعتبار فلنذكر له مثالا عامّا يقاس عليه ما سواه إن شاء الله. وذلك أن الله تعالى وصف الدنيا بوصفين كالمتضادين: وصفٌ يقتضي ذمّها وعدم الالتفات إليها وترك اعتبارها، ووصفٌ يقتضي مدحها والالتفات إليها وأخذ ما فيها بيد القبول على أنّه شيءٌ عظيم مهديٌّ من ملك عظيم. فالوصفان متضادان، والشريعة منزّهة عن التضادّ، مبرَّأة عن الاختلاف، فلزم من ذلك أن توارد الوصفين على جهتين مختلفتين أو حالتين متنافيتين.

وبيان ذلك أن الناس ينظرون إلى الدنيا أحَدَ نظرين:

الأول: نظرٌ مجرّد من الحكمة التي وُضِعَت لها الدنيا، من كونها متعرفا للحق، ومستحقا لشكر الواضع لها، بل إنما يعتبر فيها كونها عيشا ومقتنصا للذّات، ومآلا للشهوات، انتظاما في سلك البهائم. فظاهر أنها من هذه الجهة قشر بلا لُبّ، ولعب بلا جِدّ، وباطل بلا حقّ؛ لأن صاحب هذا النظر لم ينل منها إلا مأكولا ومشروبا وملبوسا ومنكوحا ومركوبا من غير زائد، ثم يزول عن قريب فلا يبقى منه شيء، فذلك كأضغاث الأحلام، فكلّ ما وصفته الشريعة فيها على هذا الوجه حقّ، وهو نظرُ الكفار الذين لم يُبصروا منها إلا ما قال تعالى من أنها: ﴿لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ﴾ (الحديد: ٢٠)، وغير ذلك مما وصفها به، ولذلك صارت أعمالهم ﴿كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ ٱلظَّمْـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمْ

﴿يَجِدْهُ شَيْـًٔا﴾ (النور: ٣٩)، وفي الآية الأخرى: ﴿وَقَدِمْنَآ إِلَىٰ مَا عَمِلُوا۟ مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَـٰهُ هَبَآءً مَّنثُورًا﴾ (الفرقان: ٢٣).

الثاني: نظرٌ غير مجرّد من الحكمة التي وُضِعت لها الدنيا، فظاهر أنها ملأى من المعارف والحِكَم، مبثوثٌ فيها من كل شيء خطير مما لا يُقدَر على تأديّة شُكر بعضه. فإذا نظر إليها العاقل وجد كلّ نعمة فيها يجب شكرُها، فانتدب إلى ذلك حسب قدرته وتهيئته، وصار ذلك القشر محشوًّا لُبًّا، بل صار القشر نفسه لُبًّا لأن الجميعَ نِعَمٌ طالبةٌ للعبد أن ينالها فيشكُر لله بها وعليها، فلا دِقّ ولا جِلّ في هذه الوجوه إلا والعقل عاجز عن بلوغ أدنى ما فيه من الحِكَم والنِّعَم، ومن هٰهنا أخبر تعالى عن الدنيا بأنها جدّ وأنها حقّ، كقوله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَـٰكُمْ عَبَثًا﴾ (المؤمنون: ١١٥)، وقوله: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ (الحجر: ٨٥)، إلى غير ذلك. ولأجل هذا صارت أعمالُ أهل هذا النظر مُعتبَرَة مُثْبَتَة حتى قيل: ﴿فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾ (التين: ٦)، ﴿مَنْ عَمِلَ صَـٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً﴾(النحل: ٩٧).

فالدنيا من جهة النظر الأول مذمومة، وليست بمذمومة من جهة النظر الثاني، بل هي محمودة. فذمّها بإطلاق لا يستقيم، كما أن مدحها بإطلاق لا يستقيم. والأخذ لها من الجهة الأولى مذمومٌ، يُسمَّى أخذُه رغبة في الدنيا وحبّا في العاجلة، وضدّه هو الزهد فيها، وهو تركُها من تلك الجهة، ولا شك أن تركها من تلك الجهة مطلوب. والأخذ لها من الجهة الثانية غير مذموم، ولا يسمى أخذُه رغبة فيها، ولا الزهدُ فيها من هذه الجهة محمود، بل يُسمَّى سفها وكسلا. ولأجله كان الصحابة طالبين لها، مشتغلين بها، عاملين فيها، لأنها من هذه الجهة عونٌ على شكر الله عليها، وعلى اتخاذها مركبا للآخرة، وهم كانوا أزهد الناس فيها، وأورع الناس في كسبها. فربما سمع أخبارَهم في طلبها من يتوهّم أنهم طالبون لها من الجهة الأولى، لجهله بهذا الاعتبار، وحاش لله من ذلك، إنما طلبوها من الجهة الثانية فصار طلبهم لها من جملة عباداتهم، كما أنهم تركوا طلبها من الجهة الأولى، فكان ذلك أيضا من جملة عباداتهم رضي الله عنهم.

فتأمّل هذا الفصل فإن فيه رفع شُبَهٍ كثيرة ترد على الناظر في الشريعة وفي أحوال أهلها، وفيه رفع مغالط تعترض للسالكين لطريق الآخرة، فيفهمون الزهد وترك الدنيا على غير وجهه، كما يفهمون طلبَها على غير وجهه، فيمدحون ما لا يُمدَح شرعا ويذمُّون ما لا يُذَمّ شرعا.

وفيه أيضا من الفوائد فصل القضية بين المختلفين في مسألة الفقر والغنى، وأن ليس الفقر أفضل من الغنى بإطلاق، ولا الغنى أفضل بإطلاق، بل الأمر في ذلك يتفصّل: فإن الغنى إذا أمال إلى إيثار العاجلة كان بالنسبة إلى صاحبه مذموما، وكان الفقر أفضل منه، وإن أمال إلى إيثار الآجلة وإنفاقه في وجهه والاستعانة به على التزوّد للمعاد فهو أفضل من الفقر. والله الموفق بفضله.

واعلم أن أكثر أحكام هذا النظر مذكور في أثناء الكتاب، فلذلك اختصر القول فيه. وأيضا فإن ثم أحكاما أُخَر تتعلّق به قلّما يذكرها الأصوليون، ولكنها بالنسبة إلى أصول هذا الكتاب كالفروع، فلم نتعرّض لها لأن المضطلع بها يدرك الحكم فيها بأيسر النظر والله المستعان. وإنما ذُكِر هنا ما هو كالضابط الحاصر والأصل العتيد لمن تشوّف إلى ضوابط التعارض والترجيح.

أحكام السؤال والجواب

وهو علم الجدل، وقد صنّف الناس فيه من متقدم ومتأخر، والذي يليق منه بغرض هذا الكتاب فرض مسائل:

المسألة الأولى

السؤال إما أن يقع من عالم أو غير عالم، وأعني بالعالم المجتهد وغير العالم المقلِّد. وعلى كلا التقديرين إما أن يكون المسئول عالما أو غير عالم. فهذه أربعة أقسام.

القسم الأول: سؤال العالم عالما آخر، ويكون في ما لا يلزمه فيه الاجتهاد. ويقع على وجوه؛ كتحقيق ما حصل، أو رفع إشكال عنَّ له، وتذُّكر ما خشي عليه النسيان، أو تنبيه المسئول على خطأ يوردُه مورد الاستفادة، أو نيابة منه عن الحاضرين من المتعلمين، أو تحصيل ما عسى أن يكون فاته من العلم.

القسم الثاني: سؤال المتعلم لمثله، وذلك أيضا يكون على وجوه؛ كمذاكرته له بما سمع، أو طلبه منه ما لم يسمع ممّا سمعه المسئول، أو تمرّنه معه في المسائل قبل لقاء العالم، أو التّهدّي بعقله إلى فهم ما ألقاه العالم.

القسم الثالث: سؤال العالم للمتعلّم، وهو على وجوه كذلك؛ كتنبيهه

على موضع إشكال يطلب رفعه، أو اختبار عقله أين بلغ، والاستعانة بفهمه إن كان لفهمه فضل، أو تنبيهه على ما علم ليستدلّ به على ما لم يعلم.

القسم الرابع: وهو الأصل الأول، سؤال المتعلم للعالم، وهو يرجع إلى طلب علم ما لم يعلم.

فأما الأول والثاني والثالث فالجواب عنه مستحَقّ إن علم، ما لم يمنع من ذلك عارض معتبر شرعا، وإلا فالاعتراف بالعجز.

وأما الرابع فليس الجواب بمستحَقّ بإطلاق، بل فيه تفصيل: فيلزم الجواب إذا كان عالما بما سئل عنه، متعيّنا عليه في نازلة واقعة أو في أمر فيه نصّ شرعيّ بالنسبة إلى المتعلّم، لا مطلقا، ويكون السائل ممن يحتمل عقلُه الجواب، ولا يؤدي السؤال إلى تعمّق ولا تكلُّف، وهو مما ينبني عليه عملٌ شرعي، وأشباه ذلك. وقد لا يلزم الجواب في مواضع؛ كما إذا لم يتعيَّن عليه، أو المسألة اجتهادية لا نص فيها للشارع. وقد لا يجوز؛ كما إذا لم يحتمل عقلُه الجواب، أو كان فيه تعمّق، أو أكثر من السؤالات التي هي من جنس الأغاليط، وفيه نوع اعتراض. ولا بد من ذكر جملة يتبيّن بها هذا المعنى بحول الله في أثناء المسائل الآتية.

المسألة الثانية

الإكثار من الأسئلة مذموم. والدليل عليه النقل المستفيض من الكتاب والسنة وكلام السلف الصالح.

والحاصل أن كثرة السؤال ومتابعة المسائل بالأبحاث العقلية والاحتمالات النظرية مذموم. وقد كان مالك بن أنس لا يقدم عليه في السؤال كثيرا، وكان أصحابه يهابون ذلك. قال أسد بن الفرات وقد قدم على مالك: وكان ابن القاسم وغيره من أصحابه يجعلونني أسأله عن المسألة، فإذا أجاب يقولون قل له: فإن كان كذا؟ فأقول له، فضاق عليّ يوما فقال لي: هذه سليسلة بنت سليسلة، إن أردت هذا فعليك بالعراق. وإنما كان مالك يكره فقه العراقيين وأحوالهم لإيغالهم في المسائل، وكثرة تفريعهم في الرأي. وقد جاء عن عائشة أن امرأة سألتها عن قضاء الحائض الصوم دون الصلاة

فقالت لها: أحرورية أنت؟ انكارا عليها السؤال عن مثل هذا. وقضى النبي صلى الله عليه وسلم في الجنين بغرة فقال الذي قضى عليه: "كَيْفَ أَغْرَمُ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَنْ لا شَرِبَ وَلا أَكَلَ، وَلا نَطَقَ وَلا اسْتَهَلَّ، فَمِثْلُ ذَلِكَ يُطَلُّ. فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّمَا هَذَا مِنْ إِخْوَانِ الْكُهَّانِ".[1]

ولكراهية السؤال مواضع نذكر منها عشرة مواضع:

أحدها: السؤال عما لا ينفع في الدين.

الثاني: أن يسأل بعد ما بلغ من العلم حاجته.

الثالث: السؤال من غير احتياج إليه في الوقت، وهذا خاص بما لم ينزل فيه حكم في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم، وعليه يدل قوله صلى الله عليه وسلم فيمن سأله عن فريضة الحج أكل عام هو؟: "لَوْ قُلْتُ نَعَمْ لَوَجَبَتْ، وَلَمَا اسْتَطَعْتُمْ، ثُمَّ قَالَ: ذَرُونِي مَا تَرَكْتُكُمْ، فَإِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِكَثْرَةِ سُؤَالِهِمْ وَاخْتِلافِهِمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ، فَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ، وَإِذَا نَهَيْتُكُمْ عَنْ شَيْءٍ فَدَعُوهُ"،[2] وقوله: "إن الله حدّ حدودا فلا تعتدوها، وفرض لكم فرائض فلا تضيعوها، وحرم أشياء فلا تنتهكوها ، وترك أشياء من غير نسيان من ربكم ولكن رحمة منه لكم فاقبلوها ولا تبحثوا فيها".[3]

الرابع: أن يسأل عن صعاب المسائل وشرارها، كما جاء في النهي عن الأغلوطات.

الخامس: أن يسأل عن علة الحكم وهو من قبيل التعبدات التي لا يعقل لها معنى، أو السائل ممن لا يليق به ذلك السؤال، كما في قصة عائشة في قضاء الصوم دون الصلاة.

السادس: أن يبلغ بالسؤال إلى حدّ التكلّف والتعمّق، وعلى ذلك يدل

---

[1] **صحيح البخاري**، كتاب: الطب، باب: الكهانة.

[2] **صحيح مسلم**، كتاب: الحج، باب فرض الحج مرة في العمر.

[3] **المستدرك على الصحيحين**، كتاب: الأطعمة.

قوله تعالى: ﴿ قُلْ مَآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُتَكَلِّفِينَ ﴾ (ص: ٨٦)، ولما سأل عمرو بن العاص صاحب الحوض: يَا صَاحِبَ الْحَوْضِ هَلْ تَرِدُ حَوْضَكَ السِّبَاعُ؟ فَقَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّاب: "يَا صَاحبَ الْحَوْض لا تُخْبِرْنَا، فَإِنَّا نَردُ عَلَى السِّبَاعِ وَتَرِدُ عَلَيْنَا".[1]

السابع: أن يظهر من السؤال معارضة الكتاب والسنة بالرأي. قيل لمالك بن أنس: الرجل يكون عالما بالسنّة أيجادل عنها؟ قال: لا، ولكن يخبر بالسنّة، فإن قبلت منه وإلا سكت.

الثامن: السؤال عن المتشابهات، وعلى ذلك يدلّ قوله تعالى: ﴿ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ ﴾ (آل عمران: ٧)، ومن ذلك سؤال من سأل مالكا عن الاستواء، فقال: الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة، والسؤال عنه بدعة.

التاسع: السؤال عما شجر بين السلف الصالح. وقد سئل عمر بن عبد العزيز عن قتال أهل صفين فقال: تلك دماء كفّ الله عنها يدي، فلا أحب أن يطلخ بها لساني.

العاشر: سؤال التعنُّت والإفحام وطلب الغلبة في الخصام. وفى القرآن في ذم نحو هذا ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُۥ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَيُشْهِدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا فِى قَلْبِهِۦ وَهُوَ أَلَدُّ ٱلْخِصَامِ ﴾ (البقرة: ٢٠٤)، وفى الحديث: "أبغض الرجال إلى الله الألد الخصم".[2]

هذه جملة من المواضع التي يُكره السؤال فيها، يقاس عليها ما سواها. وليس النهي فيها واحدا، بل فيها ما تشتدّ كراهيته، ومنها ما يخفّ، ومنها ما يحرم، ومنها ما يكون محلّ اجتهاد. وعلى جملة منها يقع النهي عن الجدال في

---

[1] **موطأ الإمام مالك**، كتاب: الطهارة، باب: قال يحي قال مالك لا بأس به إلا أن يرى على فمها نجاسة.

[2] **صحيح البخاري**، كتاب: المظالم والغصب، باب قول الله تعالى: "وهو ألد الخصام".

الدين كما قال تعالى: ﴿ وَإِذَا رَأَيْتَ ٱلَّذِينَ يَخُوضُونَ فِيٓ ءَايَٰتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ ﴾ (الأنعام: ٦٨)، وأشباه ذلك من الآي أو الأحاديث، فالسؤال في مثل ذلك منهيّ عنه والجواب بحسبه.

المسألة الثالثة

ترك الاعتراض على الكبراء محمودٌ، كان المعتَرَضُ فيه مما يُفهم أوْ لا يُفهم. ومن الدليل على ذلك ما جاء في القرآن الكريم، كقصة موسى مع الخضر واشتراطه عليه أن لا يسأله عن شيء حتى يحدث له منه ذكرا، فكان ما قصّه الله تعالى من قوله: ﴿ هَٰذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ ﴾ (الكهف: ٧٨)، وقول محمد عليه الصلاة والسلام: "يَرْحَمُ اللَّهُ مُوسَى لَوْ كَانَ صَبَرَ لَقُصَّ عَلَيْنَا مِنْ أَمْرِهِمَا".[1] وما عُهِد بالتجربة من أن الاعتراض على الكبراء قاضٍ بامتناع الفائدة.

فالذي تلخّص من هذا أن العالم المعلوم بالأمانة والصدق والجري على سنن أهل الفضل والدين والورع إذا سُئِل عن نازلة فأجاب، أو عرضت له حالة يبعُدُ العهدُ بمثلها أو لا تقع من فهم السامع موقعَها، أن لا يُوَاجَهَ بالاعتراض والنقد، فإن عرض إشكال فالتوقّف أولى بالنجاح وأحرى بإدراك البغية إن شاء الله تعالى.

المسألة الرابعة

الاعتراضُ على الظواهر غير مسموع.

والدليل عليه أن لسان العرب هو المترجِمُ عن مقاصد الشارع، ولسان العرب يعدم فيه النص أو ينذر، إذ قد تقدّم أن النص إنما يكون نصّا إذا سلم عن احتمالات عشرة وهذا نادر أو معدوم. فإذا ورد دليل منصوص وهو بلسان العرب فالاحتمالات دائرة به، وما فيه احتمالات لا يكون نصا على

[1] **صحيح البخاري**، كتاب: أحاديث الأنبياء، باب: حديث الخضر مع موسى عليهما السلام.

اصطلاح المتأخرين، فلم يبق إلا الظاهر والمُجمَل. والمُجمَل الشأن فيه طلب المبيِّن أو التوقف، فالظاهر هو المُعتَمَد إذًا، فلا يصحّ الاعتراض عليه، لأنه من التعمّق والتكلُّف.

وأيضا لو جاز الاعتراض على المحتملات لم يبق للشريعة دليل يُعتَمَد، لورود الاحتمالات وإن ضعفت. والاعتراض المسموع مثلُهُ يُضعف الدليل فيؤدي إلى القول بضعف جميع أدلة الشرع أو أكثرها، وليس الأمر كذلك باتفاق.

ووجه ثالث: وهو أن مجرّد الاحتمال إذا اعتُبِر أدّى إلى انخرام العادات والثقة بها، وفتح باب السفسطة وجحد العلوم. ويبيّن هذا المعنى في الجملة ما ذكره الغزالي في كتابه المنقذ من الضلال، بل ما ذكره السوفسطائية في جحد العلوم منه يتبيّن لك أن منشأها تطريق الاحتمال في الحقائق العادية أو العقلية، فما بالك بالأمور الوضعية. ولأجل اعتبار الاحتمال المُجرّد شُدِّدَ على أصحاب البقرة إذْ تعمّقوا في السؤال عمّا لم يكن لهم إليه حاجة مع ظهور المعنى. بل هو أصل في الميل عن الصراط المستقيم، ألا ترى أن المتّبعين لما تشابه من الكتاب إنما اتّبعوا فيها مجرّد الاحتمال، فاعتبروه وقالوا فيه وقطعوا فيه على الغيب بغير دليل، فذُمُّوا بذلك، وأمر النبي عليه الصلاة والسلام بالحذر منهم.

ووجه آخر: وهو أن القرآن قد احتجّ على الكفار بالعمومات العقلية والعمومات المتّفق عليها؛ كقوله تعالى: ﴿ قُل لِّمَنِ ٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهَآ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٤﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٨٥﴾ قُلْ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱلسَّبْعِ وَرَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ ﴿٨٦﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٨٧﴾ قُلْ مَنۢ بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٨﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ فَأَنَّىٰ تُسْحَرُونَ ﴾ (المؤمنون: ٨٤ – ٨٩)، فاحتجّ عليهم بإقرارهم بأن ذلك لله على العموم، وجعلهم إذْ أقرّوا بالربوبية لله في الكل ثم دعواهُم الخصوص مسحورين لا عقلاء. وقوله تعالى: ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ۖ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ﴾ (العنكبوت: ٦١)،

يعني كيف يُصرفون عن الإقرار بأن الرب هو الله بعد ما أقرّوا، فيدعون لله شريكا! وأشباه ذلك مما ألزموا أنفسهم فيه الإقرار بعمومه، وجعل خلاف ظاهره على خلاف المعقول. ولو لم يكن عند العرب الظاهرُ حُجَّة غير مُعتَرَض عليها لم يكن في إقرارهم بمقتضى العموم حُجّة عليهم، لكن الأمر على خلاف ذلك، فدلّ على أنه ليس مما يُعتَرَض عليه.

وإلى هذا فأنت ترى ما ينشأ بين الخصوم وأرباب المذاهب من تشعّب الاستدلالات، وإيراد الإشكالات عليها بتطريق الاحتمالات، حتى لا تجد عندهم بسبب ذلك دليلا يُعتَمَد لا قرآنيًّا ولا سنّيًّا، بل انجرّ هذا الأمر إلى المسائل الاعتقادية فاطّرحوا فيها الأدلة القرآنية والسنّيّة لبناء كثير منها على أمور عادية، كقوله تعالى: ﴿ ضَرَبَ لَكُم مَّثَلًا مِّنْ أَنفُسِكُمْۖ هَل لَّكُم مِّن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن شُرَكَآءَ ﴾ (الروم: ٢٨)، وقوله: ﴿ أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَآۖ ﴾ (الأعراف: ١٩٥)، وأشباه ذلك، واعتمدوا على مقدمات عقلية غير بديهة ولا قريبة من البديهة، هربا من احتمالٍ يتطرّق في العقل للأمور العادية، فدخلوا في أشدّ ممّا منه فرّوا، ونشأت مباحث لا عهد للعرب بها وهم المخاطبون أولاً بالشريعة، فخالطوا الفلاسفة في أنظارهم، وباحثوهم في مطالبهم التي لا يعود الجهل بها على الدين بفساد، ولا يزيد البحث فيها إلا خبالا. وأصل ذلك كله الإعراض عن مجاري العادات في العبارات ومعانيها الجارية في الوجود. وقد مرّ فيما تقدّم أن مجاري العادات قطعية في الجملة وإن طرَّق العقلُ إليها احتمالا، فكذلك العبارات لأنها في الوضع الخطابي تماثلُها أو تقاربُها. ومرّ أيضا بيانُ كيفية اقتناص القطع من الظنيات، وهي خاصّة هذا الكتاب لمن تأمله، والحمد لله. فإذا لا يصحّ في الظواهر الاعتراض عليها بوجوه الاحتمالات المرجوحة، إلا أن يدلّ دليلٌ على الخروج عنها فيكون ذلك داخلا في باب التعارض والترجيح، أو في باب البيان. والله المستعان.

المسألة الخامسة

الناظر في المسائل الشرعية إمّا ناظر في قواعدها الأصلية أو في جزئياتها

الفرعية، وعلى كلا الوجهين فهو إمّا مجتهد أو مناظر. فأما المجتهد الناظر لنفسه فما أداه إليه اجتهاده فهو الحكم في حقّه. إلا أن الأصول والقواعد إنما ثبتت بالقطعيات ضروريّةً كانت أو نظريّة، عقليّة أو سمعيّة، وأما الفروع فيكفي فيها مجرّد الظنّ على شرطه المعلوم في موضعه. فما أوصله إليه الدليل فهو الحكم في حقه ولا يفتقر إلى مناظرة، لأن المجتهد قبل الوصول متطلب من الأدلة الحاضرة عنده، فلا يحتاج إلى غيره فيها، وبعد الوصول هو على بيِّنة من مطلبه في نفسه، فالمناظرة عليه بعد ذلك زيادة. وأيضا فالمجتهد أمينٌ على نفسه، فإذا كان مقبولَ القول قَبِلَهُ المقلِّد، ووكَّله المجتهدُ الآخرُ إلى أمانته، إذْ هو عنده مجتهدٌ مقبول القول، فلا يفتقرُ إذا اتّضح له مسلكُ المسألة إلى مناظرة. إلا أن يكون ذلك من باب الاحتياط، وإذا فُرِض مُحتاطا فذلك إنما يقع إذا بنى عليه بعض التردّد فيما هو ناظر فيه، وعند ذلك يلزمه أحد أمرين: إما السكوت اقتصارا على بحث نفسه إلى التّبيُّن، إذْ لا تكليف عليه قبل بيان الطريق، وإما الاستعانة بمن يَثِقُ به، وهو المناظر المستعين.

كما أنه يدخل تحت هذا الأصل ما إذا أجرى الخصمُ المحتجّ نفسَهُ مجرى السائل المستفيد، حتى ينقطع الخصمُ بأقرب الطرق، كما جاء في شأن محاجّة إبراهيم عليه السلام قومه بالكوكب والقمر والشمس، فإنه فَرَضَ نفسَهُ بحضرتهم مسترشدا حتى يبيَّن لهم من نفسه البرهان أنها ليست بآلهة. وكذلك قوله في الآية الأخرى: ﴿ إِذۡ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوۡمِهِۦ مَا تَعۡبُدُونَ ﴿٧٠﴾ قَالُواْ نَعۡبُدُ أَصۡنَامًا فَنَظَلُّ لَهَا عَٰكِفِينَ ﴾ (الشعراء: ٧٠ - ٧١)، فلما سأل عن المعبود سأل عن المعنى الخاص بالمعبود بقوله: ﴿ هَلۡ يَسۡمَعُونَكُمۡ إِذۡ تَدۡعُونَ ﴿٧٢﴾ أَوۡ يَنفَعُونَكُمۡ أَوۡ يَضُرُّونَ ﴾ (الشعراء: ٧١ - ٧٣)، فحادوا عن الجواب إلى الإقرار بمجرد الاتباع للآباء. ومثله قوله: ﴿ بَلۡ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمۡ هَٰذَا فَسۡـَٔلُوهُمۡ إِن كَانُواْ يَنطِقُونَ ﴾ (الأنبياء: ٦٣)، وقوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ ثُمَّ رَزَقَكُمۡ ثُمَّ يُمِيتُكُمۡ ثُمَّ يُحۡيِيكُمۡۖ هَلۡ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَفۡعَلُ مِن ذَٰلِكُم مِّن شَيۡءٖ ﴾ (الروم: ٤٠). فهذه الآي وما أشبهها إشارات إلى التنزُّل منزلة الاستفادة والاستعانة في النظر، وإن كان مقتضى الحقيقة فيها تبكيتُ الخصم، إذْ كان مَجيئًا بالبرهان في معرض الاستشارة في صحّته، فكان أبلغَ في المقصود من المواجهة بالتبكيت. ولما اخترموا من التشريعات أمورا كثيرة

أدْهَاهَا الشرك طولبوا بالدليل كقوله تعالى: ﴿ أَمِ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةًۖ قُلْ هَاتُواْ بُرْهَٰنَكُمْۖ ﴾ (الأنبياء: ٢٤). وهو من جملة المجادلة بالتي هي أحسن.

والمناظر المستعين إذا كان مناظِرُه موافقا له في الكليات التي يرجعُ إليها ما تناظَرَا فيه، صحّ إسنادُه إليه واستعانتُه به، لأنه إنما يبقى له تحقيق مناط المسألة المناظَر فيها، والأمر سهل فيها. فإن اتّفقا فحَسَنٌ، وإلاّ فلا حرج، لأن الأمر في ذلك راجع إلى أمر ظني مُجتَهَد فيه، ولا مفسدة في وقوع الخلاف هنا حسبما تبيّن في موضعه.

أما إن كان المناظِرُ مخالفا له في الكليات التي ينبني عليها النظر في المسألة فلا يستقيم له الاستعانة به ولا ينتفع به في مناظرته، إذْ ما من وجه جزئي في مسألته إلا وهو مبنيّ على كليّ، وإذا خالف في الكلي ففي الجزئي المبني عليه أولى، فتقع مخالفتُه في الجزئي من جهتين، ولا يمكن رجوعها إلى معنى مُتَّفَق عليه، فالاستعانة مفقودة. ومثاله في الفقهيات مسألة الربا في غير المنصوص عليه كالأرز والذرة وأشباه ذلك، فلا يمكن الاستعانة هنا بالظاهري النافي للقياس، لأنه بانٍ على نفي القياس جُملة، وكذلك كلّ مسألة قياسية لا يمكن أن يُنَاظَرَ فيها مناظرة المستعين، إذْ هو مخالفٌ في الأصل الذي يرجعان إليه.

وإذا فُرِضَ المناظرُ مستقلاّ بنظره غير طالب للاستعانة ولا مفتقرا إليها، ولكنه طالب لردِّ الخصم إلى رأيه أو ما هو مُنزَّل منزلته، فقد تكفّل العلماء بهذه الوظيفة، غير أنّ فيها أصلا يُرجَعُ إليه، وقد مرَّ التنبيهُ عليه في أول كتاب الأدلة، وتمامُه في المسألة التالية بحول الله.

المسألة السادسة

لمّا انبنى الدليل على مقدمتين: إحداهما تُحقِّقُ المناطَ، والأخرى تَحْكُمُ عليه، ومرّ أن محلّ النظر هو تحقُّقُ المناط، ظهرَ انحصارُ الكلام بين

المتناظرين في تحقيق المناط بدليل الاستقراء، وأمّا المقدِّمة الحاكمة فلا بدّ من فَرْضِهَا مُسَلَّمَة.

وربما وقع الشكّ في هذه الدعوى، فقد يقال: إن النزاع قد يقع في المقدمة الثانية (المقدمة الحاكمة)، وذلك أنك إذا قلت: "هذا مُسكر، وكلّ مسكر خمر أو وكُلّ مسكر حرام" فقد يوافق الخصم على أن هذا مُسكر وهي مقدمة تحقيق المناط، كما أنه قد يخالف فيها أيضا. وإذا خالف فيها فلا نكير على الجملة، لأنها محلّ الاختلاف. وقد يخالف في أن كلّ مسكر خمر، فإن الخمر إنما يُطلَق على النيِّء من عصير العنب، فلا يكون هذا المُشار إليه خمرا وإن أسكر. وإذْ ذاك لا يُسلّم أن كلّ مسكر خمر، ويخالف أيضا في أن كلّ مسكر حرام، فإن الكلية لهذه المقدمة لا تثبت لأنها مخصوصة أُخْرِجَ منها النبيذُ بدليل دلّ عليه. وإذا لم تصح كليّتُها لم يكن فيها دليل، فإذا صارت مُنازَعا فيها فكيف يُقال بانحصار النزاع في إحدى المقدمتين دون الأخرى، بل كل واحدة منهما قابلة للنزاع، وهو خلاف ما تأصل.

والجواب: أن ما تقدّم تقريره صحيح، وهذا الإشكال غير وارد. وبيانه أن الخصمين إما أن يتّفقا على أصلٍ يرجعان إليه أم لا. فإن لم يتّفقا على شيء لم يقع بمناظرتهما فائدة بحال. وقد مرّ بيان هذا. وإذا كانت الدعوى لا بدّ لها من دليل، وكان الدليل عند الخصم مُتنَازَعا فيه، فليس عنده بدليل، فصار الإتيان به عبثا لا يفيد فائدة ولا يحصل مقصودا. ومقصودُ المناظرة ردُّ الخصم إلى الصواب بطريق يعرفُه لأن ردّه بغير ما يعرفُه من باب تكليف ما لا يُطاق، فلا بد من رجوعهما إلى دليل يعرفُه الخصم السائل معرفة الخصم المستدلّ. وعلى ذلك دلّ قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ (النساء: ٥٩)، لأن الكتاب والسنّة لا خلاف فيهما عند أهل الإسلام، وهما الدليل والأصل المرجوع إليه في مسائل التنازع.

وإذا ثبت هذا، فالأصلُ المرجوعُ إليه هو الدليل الدالّ على صحّة الدعوى، وهو ما تقرّر في المقدمة الحاكمة، فلزم أن تكون مُسلَّمَة عند الخصم من حيث جُعِلَت حاكمةً في المسألة، لأنها إن لم تكن مُسلَّمَة لم يُفِدْ

الإتيانُ بها، وليس فائدة التحاكم إلى الدليل إلا قطع النزاع ورفع الشغب. وإذا كان كذلك، فقول القائل: هذا مسكر وكل مسكر خمر، إن فُرِضَ تسليمُ الخصم فيه للمقدمة الثانية صحّ الاستدلال من حيث أتى بدليل مُسلَّم، وإن فُرِضَ نزاعُ الخصم فيها لم يصحّ الاستدلال بها ألبتة، بل تكون مقدمة تحقيق المناط في قياس آخر، وهي التي لا يقع النزاع إلا فيها فيبيّن أن كل مسكر خمر بدليل استقراء أو نص أو غيرهما، فإذا بيّن ذلك حكم عليه بأنه حرام مثلا إن كان مُسلَّما أيضا عند الخصم، كما جاء في النص: "أن كل خمر حرام"، وإن نازع في أن كلّ خمر حرام صارت مقدمة تحقيق المناط، ولا بد إذْ ذاك من مقدمة أخرى تحكم عليها. وفي كلّ مرتبة من هذه المراتب لا بد من مخالفة الدعوى للدعوى الأخرى التي في المرتبة الأخرى. فإن سؤال السائل: هل كل خمر حرام؟ مخالف لسؤاله إذا سأل: هل كل مسكر خمر؟ وهكذا سائر مراتب الكلام في هذا النمط. فمن هنا لا ينبغي أن يؤتى بالدليل على حُكْم المناط منازَعًا فيه ولا مظنّة للنزاع فيه، إذ يلزم فيه الانتقال من مسألة إلى أخرى، لأنّا إن فعلنا ذلك لم تتخلص لنا مسألة، وبطلت فائدة المناظرة.

فصل

واعلم أن المراد بالمقدمتين هٰهنا ليس ما رسمه أهل المنطق على وفق الأشكال المعروفة، ولا على اعتبار التناقض والعكس وغير ذلك. وإن جرى الأمر على وفقها في الحقيقة فلا يستتبّ جريانه على ذلك الاصطلاح، لأن المراد تقريب الطريق الموصل إلى المطلوب على أقرب ما يكون وعلى وفق ما جاء في الشريعة. وأقرب الأشكال إلى هذا التقرير ما كان بديهيا في الإنتاج أو ما أشبهه من اقتراني أو استثنائي، إلا أن المتحرَّى فيه إجراؤه على عادة العرب في مخاطباتها ومعهود كلامها، إذْ هو أقربُ إلى حصول المطلوب على أقرب ما يكون، ولأن التزام الاصطلاحات المنطقية والطرائق المستعملة

فيها مُبْعِدٌ عن الوصول إلى المطلوب في الأكثر، لأن الشريعة لم توضع إلا على شرط الأمية، ومراعاة علم المنطق في القضايا الشرعية منافٍ لذلك. فإطلاق لفظ المقدمتين لا يستلزم ذلك الاصطلاح.

ومن هنا يُعلَم معنى ما قاله المازري في قوله عليه الصلاة والسلام: "كل مسكر خمر، وكل خمر حرام".[1] قال: فنتيجة هاتين المقدمتين أن كلّ مسكر حرام. قال: وقد أراد بعض أهل الأصول أن يمزج هذا بشيء من علم أصحاب المنطق، فيقول إن أهل المنطق يقولون لا يكون القياس ولا تصح النتيجة إلا بمقدمتين، فقوله "كل مسكر خمر" مقدمة لا تُنتج بانفرادها شيئا. وهذا وإن اتّفق لهذا الأصولي هٰهنا وفي موضع أو موضعين في الشريعة فإنه لا يستمرّ في سائر أقيستها. ومعظم طرق الأقيسة الفقهية لا يُسلك فيها هذا المسلك، ولا يعرف من هذه الجهة، وذلك أنّا لو علّلنا تحريمه عليه الصلاة والسلام التفاضل في البُرّ بأنه مطعومٌ كما قال الشافعي لم نقدر أن نعرف هذه العلة إلا ببحث وتقسيم، فإذْ عرفناها فللشافعي أن يقول حينئذ: كل سفرجل مطعوم، وكل مطعوم ربوي، فتكون النتيجة السفرجل ربوي. قال: ولكن هذا لا يفيد الشافعي فائدة، لأنه إنما عرف هذا وصحّة هذه النتيجة بطريقة أخرى، فلما عرفها من تلك الطريقة أراد أن يضع عبارة يُعبِّر بها عن مذهبه، فجاء بها على هذه الصيغة. قال: ولو جاء بها على أي صيغة أراد مما يؤدي منه مراده لم يكن لهذه الصيغة مزية عليها. قال: وإنما نبّهنا على ذلك لما ألفينا بعض المتأخرين صنّف كتابا أراد أن يرد فيه أصول الفقه لأصول علم المنطق.

هذا ما قاله المازري، وهو صحيح في الجملة. وفيه من التنبيه ما ذكرناه من عدم التزام طريقة أهل المنطق في تقرير القضايا الشرعية، وفيه أيضا إشارة إلى ما تقدّم من أن المقدمة الحاكمة على المناط إن لم تكن مُتّفَقًا عليها مُسلَّمَة عند الخصم فلا يفيد وضعُها دليلا. ولما كان قوله عليه الصلاة

---

[1] **صحيح مسلم**، كتاب: الأشربة، باب بيان أن كل مسكر خمر وأن كل خمر حرام.

والسلام: "وكل خمر حرام" مُسلَّما لأنه نصّ النبي صلى الله عليه وسلم، لم يعترض فيه المخالف، بل قابله بالتسليم، واعترض القاعدة بعدم الاطراد. وذلك مما يدلّ على أنه من كلامه عليه الصلاة والسلام أمرٌ اتّفاقيّ، لا أنه قصد قصد المنطقيين. وهكذا يقال في القياس الشرطي في نحو قوله تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ (الأنبياء: ٢٢)، لأن "لو" لما كان سَيَقَعُ لوقوعِ غيره، فلا استثناء لها في كلام العرب قصدا، وهو معنى تفسير سيبويه. ونظيرُها "إنْ" لأنها تفيد ارتباط الثاني بالأول في التسبُّب، والاستثناء لا تعلُّق له بها في صريح كلام العرب. فلا احتياج إلى ضوابط المنطق في تحصيل المراد في المطالب الشرعية.

وإلى هذا المعنى. والله أعلم. أشار الباجي في **إحكام الفصول** حين ردّ على الفلاسفة في زعمهم أن لا نتيجة إلا من مقدمتين، ورأى أن المقدمة الواحدة قد تُنتج، وهو كلام مُشكِل الظاهر، إلا إذا طولِع به هذا الموضع فربما استقام في النظر.

وقد تمّ والحمد لله الغرض المقصود، وحصل بفضل الله إنجاز ذلك الموعود، على أنه قد بقيت أشياء لم يسع إيرادها، إذ لم يسهل على كثير من السالكين مرادها، وقلّ على كثرةِ التعطُّشِ إليها وُرَّادُها، فخشيتُ أن لا يردُوا موارِدَهَا، وأن لا يَنْظموا في سِلْك التحقيق شوارِدَها، فثنيتُ من جِماح بيانها العنان، وأرحْتُ من رَسْمها القلم والبنان. على أن في أثناء الكتاب رموزا مشيرة، وأشعة توضح من شمسها المنيرة، فمن تهدّى إليها رجَا بحول الله الوصول، ومن لا فلا عليه إذا اقتصر التحصيل على المحصول، ففيه إن شاء الله مع تحقيق علم الأصول علمٌ يذهب به مذاهب السلف، ويقفُه على الواضحة إذا اضطرب النظر واختلف.

فنسأل الله الذي بيده ملكوت كلّ شيء أن يعيننا على القيام بحقِّه. وأن يُعامِلَنا بفضله ورفقه. إنه على كل شيء قدير، وبالإجابة جدير. والحمد لله وكفى، وسلام على عباده الذين اصطفى.

فهرس المسائل

المسألة	الصفحة
مقدمة المهذِّب	5
خطبة المؤلف	9
القسم الأول	
المقدمات المحتاج إليها قبل النظر في مسائل الكتاب	
المقدمة الأولى: أصول الفقه قطعية لا ظنية	16
المقدمة الثانية: الأدلة المستعملة في أصول الفقه لابد أن تكون قطعية	17
المقدمة الثالثة: الأدلة العقلية تابعة للأدلة النقلية، والأدلة النقلية المعتبرة هى القائمة على الاستقراء	17
المقدمة الرابعة: كل مسألة لا ينبني عليها فروع فقهية أو آداب شرعية فوضعها في أصول الفقه عارية	21
المقدمة الخامسة: كل مسألة لا ينبني عليها عمل فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعى	22
المقدمة السادسة: الأدلة المستعملة في الشريعة هي الأدلة اللائقة بفهم الجمهور	24
المقدمة السابعة: كل علم شرعي فطلب الشارع له إنما يكون حيث هو وسيلة إلى التعبد به لله تعالى	26
المقدمة الثامنة: العلم الذي هو العلم المعتبر شرعا هو العلمُ الباعثُ على العمل	27
المقدمة التاسعة: أقسام العلم ثلاثة: صلب العلم، ملح العلم، ما ليس من صلبه ولا ملحه	29
المقدمة العاشرة: العقل معضد وتابع للنقل في العلوم الشرعية	32
المقدمة الحادية عشرة: العلم المعتبر شرعا هو ما دلت عليه الأدلة الشرعية	33
المقدمة الثانية عشرة: من أنفع طرق العلم الموصلة إلى غاية التَّحقُّق به أخذُه عن أهله المتحقِّقين به على الكمال والتمام	33
المقدمة الثالثة عشرة: الأصول العلمية المعتبرَة في الشريعة هى تلك	34

التي يجري بها العمل على وفق مجاري العادات في مثلها

القسم الثاني: كتاب الأحكام

خطاب التكليف 39

المسألة الأولى: المباحُ ـ من حيث هو مباح ـ لا يكون مطلوب الفعل ولا مطلوب الاجتناب 39

المسألة الثانية: الإباحة بحسب الكلية والجزئية يتجاذبها الأحكام الأربعة (الوجوب والندب والحرمة والكراهة) 45

المندوب بالجزء واجب بالكل 47

المكروه بالجزء ممنوع بالكل 48

الواجب بالجزء والواجب بالكل 48

المسألة الثالثة: المباح يعتبر بما هو خادم له 50

المسألة الرابعة: الفرق بين المباح بمعنى المخيَّر فيه وبين المباح بمعنى ما لا حرج فيه 51

المسألة الخامسة: المباح إنما يُوصَف بكونه مباحا إذا اعتُبِرَ فيه حظُّ المكلَّف فقط، فإن خرج عن ذلك القصد كان له حكم آخر 53

المسألة السادسة: الأحكام الخمسة إنّما تتعلّق بالأفعال والتُّروك بالمقاصد 54

المسألة السابعة: المندوب خادم للواجب، والمكروه خادم لترك المحرم، والواجب لذاته والواجب لغيره، والمحرم لذاته المحرم لغيره 55

المسألة الثامنة: تأخير الواجب الموسع عن أول وقته لا تقصير فيه ولا عتب 56

المسألة التاسعة: الحقوق الواجبة إما محدودة شرعا أو غير محدودة، وترتب كل واحدة في ذمة المكلف 58

المسألة العاشرة: مرتبة العفو 60

المسألة الحادية عشرة: الواجب الكفائي ليس متوجها إلى جميع المكلفين، بل إلى من فيه أهلية القيام به 68

المسألة الثانية عشرة: المباح إذا عارضته مفسدة طارئة هل ترفع حكم الإباحة عنه؟ 69

خطاب الوضع 74

النوع الأول: الأسباب 74

المسألة الأولى: من الأسباب ما هو خارج عن مقدور المكلف ومنها ما هو داخل تحت مقدوره 74
المسألة الثانية: مشروعية الأسباب لا تستلزم مشروعية المِسَبَّبَات وإن صحّ التلازمُ بينهما عادة 76
المسألة الثالثة: لا يلزم في تعاطي الأسباب من جهة المكلَّف الالتفاتُ إلى المِسَبَّبات ولا القصدُ إليها، بل المقصود منه الجريان تحت الأحكام الموضوعة لا غير 77
المسألة الرابعة: وضعُ الأسباب يستلزمُ قصدَ الشارع الذي وضع الأسباب إلى ترتُّب المِسَبَّبَات عليها 77
المسألة الخامسة: للمكلَّف أن يترك النظر إلى المسبَّبات وله أن يلتفت إليها 78
المسألة السادسة: مراتب الدخول في الأسباب 80
المسألة السابعة: مراتب دخول المكلف في الأسباب وعلاقة ذلك بالتوكّل 81
المسألة الثامنة: إيقاع السبب يُعَدّ بمنزلة إيقاع المِسَبَّب سواء قصد ذلك فاعل السبب أو لم يقصد 84
المسألة التاسعة: ما ينبني على كون الإنسان مكلفا بفعل الأسباب دون تحقُّق المسبَّبات 85
المسألة العاشرة: ما يترتب على كون الشارع يعتبر المسَبَّبات في الخطاب بالأسباب 89
ضابط الالتفات إلى المسبَّبات 92
المسألة الحادية عشرة: الأسباب الممنوعة أسبابٌ للمفاسد لا للمصالح، كما أن الأسباب المشروعة أسباب للمصالح لا للمفاسد 93
المسألة الثانية عشرة: أقسام الأسباب من حيث معرفة ما وضعها الشارع له وحكم الدخول فيها 94
المسألة الثالثة عشرة: حكم الدخول في الأسباب إذا علم عدم تحقق الحكمة منها 96
المسألة الرابعة عشرة: حكم فعل الأسباب المنهى عنها 98

النوع الثاني: **الشروط** 100
المسألة الأولى: تعريف الشرط 100

المسألة الثانية: تعريف السبب والعلة والمانع 101
المسألة الثالثة: أقسام الشرط 102
المسألة الرابعة: الشرط صفة للمشروط ومكمل له 102
المسألة الخامسة: هل يصح وقوع الفعل إذا تحقق سببه دون شرطه؟ 103
المسألة السادسة: الشروط منها ما هو راجع إلى خطاب التكليف ومنها ما هو راجع إلى خطاب الوضع 105
المسألة السابعة: لا يجوز التحيّل بفعل الشرط لإسقاط الحكم المترتب على السبب 106
المسألة الثامنة: العلاقة بين الشرط والمشروط من حيث الملاءمة والمنافاة والتكميل 109

النوع الثالث: الموانع 110
المسألة الأولى: أنواع المانع 110
المسألة الثانية: الموانع منها ما يكون من خطاب التكليف ومنها ما يكون من خطاب الوضع وقصد الشارع في كل منها 111
المسألة الثالثة: أحوال قصد المكلَّف إلى إيقاع المانع أو رفعه 112

النوع الرابع: الصحة والبطلان 114
المسألة الأولى: إطلاقات لفظ الصحة 114
المسألة الثانية: إطلاقات لفظ البطلان 114
المسألة الثالثة: أقسام البطلان (بمعنى عدم الثواب) في المعاملات 116

النوع الخامس: العزائم والرخص 119
المسألة الأولى: تعريف العزيمة 119
الرخصة في اصطلاح هذا الكتاب 120
الرخصة في اصطلاح الفقهاء والأصوليين 121
المسألة الثانية: حكم الرخصة الإباحة مطلقا من حيث هي رخصة 123
المسألة الثالثة: الرخصة إضافية لا أصلية 126
المسألة الرابعة: الإباحة المنسوبة إلى الرخصة هل بمعنى رفع الحرج 127

أم التخيير بين الفعل والترك؟
129 **المسألة الخامسة**: أنواع الرخصة من حيث المشقة المقابلة لها
130 **المسألة السادسة**: أيهما أرجح الأخذ بالرخصة أم الأخذ بالعزيمة؟
133 **المسألة السابعة**: المشقة الحقيقية والمشقة التوهمية
136 أدلة تقديم الرخصة على العزيمة
138 **المسألة الثامنة**: الخروج من المشاق يجب أن يكون بطريقة مأذون فيها شرعا
140 **المسألة التاسعة**: أسباب الرخص ليست بمقصودة التحصيل للشارع ولا مقصودة الرفع
141 **المسألة العاشرة**: العلاقة بين الرخصة والعزيمة
141 **المسألة الحادية عشرة**: العزائم مطردة مع العادات الجارية والرخص جارية عند انخراق تلك العوائد

كتاب المقاصد

143 مقدمة
145 **القسم الأول: قصد الشارع في وضع الشريعة**
145 النوع الأول: قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء
145 **المسألة الأولى**: مراتب المقاصد الشرعية: الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات
148 **المسألة الثانية**: مكملات مراتب المقاصد
148 **المسألة الثالثة**: شروط اعتبار المكملات
150 **المسألة الرابعة**: العلاقة بين المراتب الثلاث للمقاصد
154 **المسألة الخامسة**: ليس هناك مصالح ولا مفاسد دنيوية خالصة، ومعايير ترجيح الشارع بين المصالح والمفاسد
157 **المسألة السادسة**: المصالح والمفاسد الأخروية
159 **المسألة السابعة**: المصالح الشرعية أبدية وكلية وعامة
159 **المسألة الثامنة**: المصالح المجْتَلَبَة شرعا والمفاسد المسْتَدْفَعَة إنما تُعْتَبَر من حيث تُقَام الحياةُ الدنيا للحياة الأخرى لا من حيث أهواء النفوس
160 **المسألة التاسعة**: الدليل على كون الشارع قاصدا للمحافظة على القواعد الثلاث: الضرورية، والحاجية، والتحسينية

المسألة العاشرة: تخلف الجزئيات لا يقدح في المقاصد الكلية 161
المسألة الحادية عشرة: الأحكام الشرعية مبنية على المصالح مطلقا عند المخطئة والمصوبة 162
المسألة الثانية عشرة: هذه الشريعة معصومة من الضياع والتبديل 164
المسألة الثالثة عشرة: لابد من المحافظة على الجزئيات لإقامة الكليات 166

النوع الثاني: قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام 168
المسألة الأولى: هذه الشريعة عربية يجب أن تفهم على معهود العرب في ألفاظها وأساليبها 168
المسألة الثانية: الدلالة الأصلية والدلالة التابعة 169
المسألة الثالثة: هذه الشريعة أمية لا تخرج في أسلوبها عما ألفه الأميون 171
أسلوب مخاطبة الشريعة للعرب 172
المسألة الرابعة: القواعد التي تنبني على كون الشريعة لا تخرج في أسلوبها عما ألفه الأميون 177
المسألة الخامسة: هل تستفاد الأحكام من المعنى الأصلي للكلام فقط أم من المعنى التبعى أيضا؟ 158

النوع الثالث: مقاصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها 192
المسألة الأولى: شرط التكليف القدرة 192
المسألة الثانية: لا تكليف بالأوصاف الجبلية التي طبع عليها الإنسان 192
المسألة الثالثة: حكم الأوصاف المترددة بين الكسبي والجبلى 192
المسألة الرابعة: هل يتعلق الجزاء بالأوصاف التي لا قدرة للإنسان على جلبها ولا دفعها بأنفسها؟ 194
المسألة الخامسة: أنواع المشقة 199
المسألة السادسة: الشارع غير قاصد إلى التكليف بالشاقّ الذي تخرج مشقته عن المعْتاد 200
المسألة السابعة: المشقة المعتادة غير مانعة من التكليف، ولكن 201

الشارع غير قاصد إلى ذات المشقة
فصل: لا يجوز للمكلَّف أن يتوجه قصده إلى المشقة، ولكن يجب أن يتوجه قصده إلى الأجر 202
فصل: لا يجوز للمكلف إدخال المشقة على نفسه دون حاجة شرعية 203
علة رفع الحرج وضوابطه 206
فصل: الابتلاءات وحُكم دفعها 212
المسألة الثامنة: مخالفة الهوى ليست من المشقات المعتبرة في التكليف 214
المسألة التاسعة: دفع المشقة الأخروية مقدَّم على دفع المشقة الدنيوية 214
المسألة العاشرة: المشقة الناشئة عن التكلف قد تختص بالمكلَّف، وقد تعمه وغيره، وقد تكون داخلة على غيره دونه 215
المسألة الحادية عشرة: الشارع غير قاصد إلى وقوع المشقة التي لا تكون خارجة عن المعتاد، وهو غير قاصد لرفعها أيضا، ومراتب المشقات المعتادة 216
المسألة الثانية عشرة: الشريعة جارية في التكليف بمقتضاها على الطريق الوسط الأعْدَل 218

النوع الرابع: قصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة 219
المسألة الأولى: المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلَّف عن داعية هواه حتى يكون عبدا لله اختيارا كما هو عبد لله اضطرارا 219
المسألة الثانية: المقاصد الأصلية والمقاصد التابعة 223
إثبات أن للعبادات مقاصد تابعة 225
المسألة الثالثة: من سنن التشريع عدم تأكيد الطلب فيما يوافق حظ النفس من الضروريات، وتأكيده فيما يخالف حظ النفس 231
فصل: ما ليس فيه للمكلَّف حظّ بالقصد الأول يحصل له فيه حظُّه بالقصد الثاني من الشارع، وما فيه للمكلَّف حظّ بالقصد الأول يحصل فيه العمل المبرَّأ من الحظِّ 234
فصل: أقسام الأعمال من حيث اعتبار الحظ في الواجبات الكفائية 235

236 **المسألة الرابعة**: الشيء المأذون فيه أو المأمور به شرعا إذا كان فيه حظٌّ خالص للعبد يمكن تخليصه من الحظّ فيكون العملُ فيه لله تعالى خالصا
241 **المسألة الخامسة**: العمل إذا وقع على وفق المقاصد الشرعية فإنما على المقاصد الأصلية أو المقاصد التابعة
241 **القاعدة الأولى**: المقاصد الأصلية إذا رُوعِيَت أقربُ إلى إخلاص العمل وصيرورته عبادة
245 **فصل**: البناء على المقاصد الأصلية يُصيِّرُ تصرُّفات المكلَّف كلَّها عبادات، كانت من قبيل العبادات أو العادات
246 **القاعدة الثانية**: البناء على المقاصد الأصلية ينقل الأعمال في الغالب إلى أحكام الوجوب
247 **القاعدة الثالثة**: المقصد الأصلي إذا تحرَّاه المكلَّف يتضمن القصدَ إلى كلّ ما قصدهُ الشارِع في العمل
248 **القاعدة الرابعة**: العمل على المقاصد الأصلية يُصيِّرُ الطاعةَ أعظم، وإذا خُولِفَت كانت معصيَّتُها أعظم
249 **القاعدة الخامسة**: أصول الطاعات وجوامِعُها إذا تُتُبِّعَت وُجِدَت راجعةً إلى اعتبار المقاصد الأصلية، وكبائرُ الذنوب إذا اعتُبِرَت وُجِدَت في مخالفتها
250 **المسألة السادسة**: إذا وقع العمل على وفق المقاصد التابعة مع مصاحبة المقاصد الأصلية لها فهو عمل بالامتثال الشرعي وإن كان سعيا في حظِّ النفس
253 **أولا**: العبادات المتقرب بها إلى الله بالإصالة
257 **ثانيا**: العادات الجارية بين العباد
260 **المسألة السابعة**: في بيان ما يقبل النيابة من الأعمال وما لا يقبلها وما يختلف فيه
260 النيابة في المعاملات
261 النيابة في العبادات
266 هبة الثواب
268 **المسألة الثامنة**: من مقصود الشارع في الأعمال دوام المكلَّف عليها
269 **المسألة التاسعة**: الشريعة بحسب المكلفين كلية عامة وما ينبني

على ذلك من فوائد
المسألة العاشرة: مزايا النبي صلى الله عليه وسلم ومناقبه عامة للأمة كما أن أحكامه عامة لهم 272
المسألة الحادية عشرة: شروط العمل بمقتضى الكرامات 276
حالات جواز العمل بالكرامات والفراسة 283
المسألة الثانية عشرة: خوارق العادات لا تكون مقبولة إلا إذا وافقت الشريعة 284
المسألة الثالثة عشرة: اطراد العادات بشكل كلي أمر مقطوع به لا مظنون 287
المسألة الرابعة عشرة: أقسام العوائد المستمرة 290
حكم العوائد الشرعية التى أقرها الدليل الشرعى أو نفاها 290
العوائد الجارية بين الخلق بما ليس في نفيه ولا إثباته دليل شرعي 291
المسألة الخامسة عشرة: العوائد الجارية ضرورية الاعتبار شرعا، كانت شرعية في أصلها أو غير شرعية 293
حكم انخراق العادات 294
المسألة السادسة عشرة: أقسام العوائد بالنسبة إلى وقوعها في الوجود 301
حكم العوائد العامة الثابتة 302
حكم العوائد المتغيرة 302
المسألة السابعة عشرة: الطاعة أو المعصية تعظم بحسب عِظَمِ المصلحة أو المفسدة الناشئة عنها 303
المسألة الثامنة عشرة: الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلَّف التّعبُّد دون الالتفات إلى المعاني، وأصل العادات الالتفات إلى المعاني 304
جانب التعبد في المعاملات 309
المسألة التاسعة عشرة: كل ما ثبت فيه اعتبار المعاني دون التعبُّد فلا بدّ فيه من اعتبار التعبُّد 311
فصل: أقسام الأفعال بالنسبة إلى حقّ الله أو حقّ الآدمى 316
المسألة العشرون: الشريعة موضوعة لبيان وجه شكر النِّعم والاستمتاع بها 318

القسم الثاني: مقاصد المكلف في التكليف 321
المسألة الأولى: الأعمال بالنيات والمقاصد مُعتَبَرَة في التصرفات من العبادات والعادات 321
المسألة الثانية: قصدُ الشارع من المكلَّف أن يكون قصدُه في العمل موافقًا لقصده في التشريع 326
المسألة الثالثة: كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شُرعت له فعمله باطل 327
المسألة الرابعة: حكم الأفعال الموافقة والمخالفة لأحكام الشرع في حالتي قصد الفاعل موافقة الشارع أو مخالفته 330
المسألة الخامسة: حكم الفعل المأذون فيه إذا نتج عنه إضرار بالغير 336
المسألة السادسة: كلّ من كُلِّف بمصالح نفسه فليس على غيره القيام بمصالحه مع الاختيار، اللهم إلا في حال ضرورة العجز عن القيام بتلك المصالح فيجب على الغير القيام بها 346
المسألة السابعة: من كُلِّف بمصالح غيره وجب على المسلمين القيام بمصالحه إذا عجز عن القيام بها بنفسه 347
فصل: حكم من تعيّن للقيام بمصلحة عامة إذا لحقته بذلك مفسدة دنيوية لا يمكن أن يقوم بها غيره 349
المسألة الثامنة: أحوالُ المكلَّف في الدخول في التكاليف الشرعية التي عُلمَ قصدُ المصلحة فيها 351
المسألة التاسعة: للعبد الخيرة في إسقاط حقوقه لا حقوق الله تعالى 352
المسألة العاشرة: تعريف الحيلة وأمثلتها 354
المسألة الحادية عشرة: الحيل في الدين غير مشروعة في الجملة 355
المسألة الثانية عشرة: سبب إبطال الحيل 357

كيفية التعرّف على مقاصد الشارع 360
الجهة الأولى: مُجرَّد الأمر والنهى الابتدائى التصريحى 361
الجهة الثانية: اعتبار علل الأمر والنهى 363
الجهة الثالثة: المقاصد التابعة 364
الجهة الرابعة: السكوت عن شرع التّسبُّب في الأعمال العادية، أو 367

عن شرعية العمل في العبادات، مع قيام المعنى المقتضى له

كتاب الأدلة الشرعية

الكليات المتعلقة بالأدلة الشرعية 370
المسألة الأولى: من الواجب اعتبار جزئيات الشريعة مع كلياتها وبالعكس 370
المسألة الثانية: ما يقبل من الأدلة الظنية وما لا يقبل 376
المسألة الثالثة: الأدلة الشرعية لا تنافي قضايا العقول 381
المسألة الرابعة: هل تنزَّل الأدلة على المعقول الذهني للأفعال أم على الواقع الخارجي؟ 384
المسألة الخامسة: الأدلة النقلية والأدلة العقلية 388
المسألة السادسة: كل دليل شرعي فمبنيّ على مقدمتين إحداهما راجعة إلى تحقيق مناط الحكم، والأخرى ترجع إلى نفس الحكم الشرعى 390
المسألة السابعة: الأدلة المطلقة راجعة إلى معنى معقول وُكِّل إلى نظر المكلَّف، والأدلة المقيَّدة راجعة إلى معنى تعبدي 391
المسألة الثامنة: الأصول المكية كلية والمدنية راجعة إليها 398
المسألة التاسعة: كل دليل شرعي يمكن أخذه كليا، يستوي في ذلك ما جاء بصيغة العموم وما كان جزئيا ورادا في نازلة معينة، إلا ما ورد دليل شرعى بتخصيصه 393
المسألة العاشرة: الدليل البرهاني والدليل التكليفى 396
المسألة الحادية عشرة: إذا كان الدليل في حقيقته في اللفظ لم يُستدلّ به على المعنى المجازي إلا بشروط 397
المسألة الثانية عشرة: الموقف من الأدلة التي عمل بها السلف دائما أو أكثريا، والتي عملوا بها قليلا أو في وقت ما، والتي لم يثبت بها عمل 398
المسألة الثالثة عشرة: أخْذُ الدليل مأخذ الافتقار وأخْذُه مأخذ الاستظهار 409
المسألة الرابعة عشرة: اقتضاء الأدلة للأحكام بالنسبة إلى مَحَالِّها يكون أصليا وتبعيا 409

عوارض الأدلة 414
الفصل الأول: الإحكام والتشابه 414
المسألة الأولى: المحكم يطلق بإطلاقين: عام وخاص 414
المسألة الثانية: المتشابه في الشريعة قليل 415
المسألة الثالثة: التشابه الحقيقى والتشابه الإضافي 415
المسألة الرابعة: التشابه الحقيقي لا يقع فى القواعد الكلية وإنما يقع فى الفروع الجزئية 418
المسألة الخامسة: متى يُسلَّط التأويل على المتشابه 418
المسألة السادسة: شروط تأويل المتشابه 419

الفصل الثانى: **الإحكام والنسخ** 420
المسألة الأولى: معظم النسخ وقع بالمدينة 420
المسألة الثانية: النسخ في الشريعة قليل وفي الأحكام المكية نادر 422
المسألة الثالثة: معاني النسخ عند السلف 423
المسألة الرابعة: النسخ لا يقع في القواعد الكلية 424

الفصل الثالث: **الأوامر والنواهى** 425
المسألة الأولى: الإرادة الخَلْقية القدرية والإرادة الأمرية 425
المسألة الثانية: الأمر بالمطلقات يستلزم قصد الشارع إلى إيقاعها، كما أن النهى يستلزم قصده لترك إيقاعها 427
المسألة الثالثة: الأمر بالمطلق لا يستلزم الأمر بالمقيد 428
المسألة الرابعة: الأمر المخيَّر يستلزم قصدَ الشارع إلى أفراده المطلقة المخيَّر فيها 430
المسألة الخامسة: المطلوب الذي يكون شاهد الطبع خادما له ومعينا عليه لا يؤكد الشارع طلبه، والذي لا يكون كذلك يؤكد الشارع طلبه 430
المسألة السادسة: الأوامر والنواهى المطلقة تختلف مراتبها 433
المسألة السابعة: الأوامر والنواهى الصريحة وغير الصريحة 437
فصل: الفرق بين آثار الغصب والتعدي 444
المسألة الثامنة: الأمر والنهي إذا تواردا على متلازمين وكان أحدهما في حُكم التّبع للآخر فإن المعتَبَر من الاقتضاءين ما انصرف إلى 446

جهة المتبوع
العلاقة بين الرقاب والمنافع 448
المسألة التاسعة: حكم قصد المكلف إلى الجمع بين الأمر والنهي الواردين على شيئين كلّ واحدٍ منهما ليس بتابع للآخر ولا هما متلازمان 454
المسألة العاشرة: هل يصحّ للمكلَّف أن يقصدَ إلى جمع أمرين كلّ واحد منهما غير تابع لصاحبه في عمل واحد وفي غرض واحد؟ 457
المسألة الحادية عشرة: جواز اجتماع الأمرين الواردين على الشيء الواحد باعتبارين أحدُهما راجع إلى الجملة والآخر راجع إلى بعض تفاصيلها أو أوصافها أو جزئياتها 459
المسألة الثانية عشرة: صور المسألة الحادية عشرة 460
المسألة الثالثة عشرة: الطلبُ المتوجِّه للجملة أعلى رتبة من الطلب المتوجّه إلى التفاصيل أو الأوصاف أو خصوص الجزئيات 461
المسألة الرابعة عشرة: الأمر بالشيء على القصد الأول ليس أمراً بالتوابع 462
المسألة الخامسة عشرة: المطلوبُ الفعل بالكلّ هو المطلوب بالقصد الأول، وقد يصير مطلوبَ التّرك بالقصد الثاني. و المطلوب التّرك بالكلّ هو المطلوبُ التّرك بالقصد الأول، وقد يصيرُ مطلوبَ الفعل بالقصد الثاني 464
المسألة السادسة عشرة: أقسام الاقتضاء عند الأصوليين أربعة وعند أرباب الأحوال اثنان فقط 474
المسألة السابعة عشرة: العلاقة بين حق الله وحق العبد 479
المسألة الثامنة عشرة: إذا توارد الأمر والنهي على الفعل وكان أحدهما راجعا إلى جهة الأصل والآخر راجعا إلى جهة التعاون: هل يُعتبر الأصل أو جهة التعاون؟ 483

الفصل الرابع: العموم والخصوص 484
مقدمة 484
المسألة الأولى: القواعد العامة والمطلقة لا تؤثر فيها معارضة قضايا الأعيان ولا حكايات الأحوال 485
المسألة الثانية: القواعد الشرعية جارية على العموم العادي لا على 487

العموم الكلى التام
المسألة الثالثة: العموم القياسى والعموم الاستعمالي 488
أنواع المخصصات 494
المسألة الرابعة: الرُّخص ليست مخصصة لعموم العزائم 496
المسألة الخامسة: الأعذار غير مخصصة لعموم العزائم 498
المسألة السادسة: العموم المعنوي 500
المسألة السابعة: العام المتكرر والمؤكد يجري على عمومه دون حاجة إلى البحث عن المخصص حتى مع القول بالتخصيص بالمنفصل 502

الفصل الخامس: **البيان والإجمال** 503
المسألة الأولى: النبي صلى الله عليه وسلم مبين بقوله وفعله وإقراره 503
المسألة الثانية: حكم البيان في حق العالم 505
المسألة الثالثة: بيان العالم يجب أن يكون بالقول والفعل 506
المسألة الرابعة: الفرق بين البيان القولي والبيان الفعلى 506
المسألة الخامسة: الفعل إما أن يكون معضدا للبيان القولي أو يكون موهنا ومفنِّدا له 508
المسألة السادسة: المندوب من حقيقة استقرارِه مندوبا أن لا يُسوَّى بينه وبين الواجب والمباح 510
المسألة السابعة: المباحات من حقيقة استقرارها مباحات أن لا يُسوَّى بينها وبين المندوبات ولا المكروهات 515
المسألة الثامنة: المكروهات من حقيقة استقرارها مكروهات أن لا يُسوّى بينها وبين المحرَّمات والمباحات 516
المسألة التاسعة: الواجبات لا تستقرّ واجبات إلا إذا لم يُسامح في تركها ألبتة 520
المسألة العاشرة: بيان الأحكام الوضعية 521
المسألة الحادية عشرة: بيان الصحابة رضى الله عنهم 521
المسألة الثانية عشرة: الإجمال إما متعلق بما ينبني عليه تكليف، أو غير واقع في الشريعة 524

الطرف الثاني: **الأدلة على التفصيل** 527

الدليل الأول: الكتاب 527
المسألة الأولى: كتاب الله تعالى هو كلية الشريعة وينبوع الحكمة وآية الرسالة 527
المسألة الثانية: معرفة أسباب التنزيل لازمة لمن أراد علم القرآن 528
فصل: معرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها ومجاري أحوالها في زمن التنزيل 531
المسألة الثالثة: أسلوب القرآن في التعامل مع ما أورده من حكايات 532
المسألة الرابعة: أسلوب القرآن في الترغيب والترهيب 534
المسألة الخامسة: تعريف القرآن بالأحكام الشرعية أكثرُه كليّ لا جزئيّ 537
فصل: ضرورة الجمع بين القرآن والسنة في الاستنباط 539
المسألة السادسة: القرآن فيه البيان الكلي لجميع الأحكام الشرعية وأصولها 539
المسألة السابعة: أقسام العلوم المضافة إلى القرآن الكريم 540
المسألة الثامنة: هل للقرآن ظاهر وباطن؟ 545
المسألة التاسعة: كل معنى مستنبط من القرآن غير جارٍ على اللسان العربي فليس من علوم القرآن في شيء 548
المسألة العاشرة: الاعتبارات القرآنية الواردة على القلوب منها ما يكون أصل انفجاره من القرآن ويتبعه سائر الموجودات، ومنها ما يكون أصل انفجاره من الموجودات ويتبعه الاعتبار في القرآن 549
المسألة الحادية عشرة: آيات القرآن يجب أن تكون منزّلة في الفهم حسب الترتيب الزمني لنزولها 550
فصل: السنة النبوية يجب أن تكون منزّلة في الفهم حسب الترتيب الزمني لورودها 551
المسألة الثانية عشرة: تفسير القرآن قد يكون على التوسط والاعتدال، وقد يكون على طرفي الإفراط والتفريط 552
المسألة الثالثة عشرة: ضوابط التوسط والاعتدال في تفسير القرآن 554
المسألة الرابعة عشرة: التفسير بالرأي: متى يكون محمودا ومتى يكون مذموما؟ 561

الدليل الثاني: السنة 563
المسألة الأولى: إطلاقات لفظ "السنة" 563
المسألة الثانية: رتبة السنة التأخُّر عن الكتاب في الاعتبار 564
المسألة الثالثة: السنّة راجعة في معناها إلى الكتاب وهي بيان له 567
المسألة الرابعة: مآخذ أهل العلم في إرجاع السنة إلى الكتاب 571
المسألة الخامسة: السنة غير التشريعية كالقصص وغيره لا يلزم أن يكون لها أصل في القرآن 587
المسألة السادسة: مراتب السنة الفعلية والتقريرية 588
المسألة السابعة: الإذن من النبي صلى الله عليه وسلم إذا لم يعمل وفقه: هل يكون الأفضل الاقتداء بقوله أم بفعله؟ 594
المسألة الثامنة: حكم الإقرار من النبي صلى الله عليه وسلم إذا خالفه فعله 596
المسألة التاسعة: حجية سنة الصحابة رضي الله عنهم 597
المسألة العاشرة: ما كشف للنبي صلى الله عليه وسلم فهو حق معصوم، وما لاح للأولياء فهو سانح مظنون 599

كتاب الاجتهاد 603
أولا: ما يتعلق بالاجتهاد من جهة المجتهد 603
المسألة الأولى: أنواع الاجتهاد: تخريج المناط، وتنقيح المناط، وتحقيق المناط 603
المسألة الثانية: شروط الاجتهاد هي: فهمُ مقاصد الشريعة على كمالها، والتمكّن من الاستنباط بناء على فهمها 610
المسألة الثالثة: الشارع غير قاصد إلى وضع حكمين متخالفين في مسألة واحدة 614
القاعدةالأولى: ليس للمقلد أن يتخير في مسائل الخلاف 619
القاعدة الثانية: في حال الاختلاف هل يكون الأخذ بأخف القولين أو بأثقلهما؟ 628
مراعاة الخلاف في المذهب المالكى 629
القاعدة الثالثة: هل للمجتهد أن يجمع بين الدليلين بوجه من وجوه الجمع؟ 630
المسألة الرابعة: محالّ الاجتهاد المعتَبر هى ما تردّدت بين طرفين 631

وضُحَ في كل واحد منهما قصدُ الشارع في الإثبات في أحدهما والنفى في الآخر
المسألة الخامسة: إذا تعلق الاجتهاد بالمعاني فلا يشترط فيه العلم باللغة العربية 633
المسألة السادسة: الاجتهاد في تحقيق المناط لا يحتاج إلى العلم بمقاصد الشارع كما لا يحتاج إلى معرفة علم العربية 634
المسألة السابعة: الاجتهاد الواقع قد يكون معتبرا شرعا وقد لا يكون معتبرا 635
المسألة الثامنة: الاجتهاد المعتَبَر شرعا قد يعرض فيه الخطأ 635
زلّة العالم لا يصحّ اعتمادها من جهة، ولا الأخذُ بها تقليدا له 636
لا يصحّ اعتماد زلّة العالم خلافا في المسائل الشرعية 637
المسألة التاسعة: أسباب الزيغ في الاجتهاد 638
فصل: خصائص الفِرق الزائغة 640
المسألة العاشرة: النظر في مآلات الأفعال مُعتبرٌ مقصودٌ شرعا 644
قاعدة سد الذرائع 646
قاعدة إبطال الحيل 647
قاعدة مراعاة الخلاف 648
قاعدة الاستحسان 650
جواز المضيّ في العمل المشروع إذا اكتنفته من الخارج أمور لا تُرضى على شرط التحفّظ بحسب الاستطاعة 652
المسألة الحادية عشرة: أسباب الخلاف الواقع بين العلماء 652
المسألة الثانية عشرة: ما ظاهره الخلاف بين العلماء وهو في الحقيقة يرجع إلى الوفاق 655
المسألة الثالثة عشرة: مراحل طلب العلم، ومقدار العلم المشروط في الاجتهاد 659
المسألة الرابعة عشرة: الاجتهاد الخاص بالعلماء والاجتهاد العام لجميع المكلفين 663

ثانيا: ما يتعلق المجتهد من جهة فتواه 667
المسألة الأولى: المفتي قائم في الأمة مقام النبيّ صلى الله عليه وسلم 667

المسألة الثانية: الفتوى من المفتي تحصل من جهة القول والفعل والإقرار 668
المسألة الثالثة: من خالف فعلُه قولَه لم يُنتَفَع بفتواه 670
المسألة الرابعة: المفتي البالغ ذروة الدرجة هو الذي يَحْمِلُ الناسَ على المعهود الوسط فيما يليق بالجمهور 672

إعمال قول المجتهد المقتدى به وحكم الاقتداء به 675
المسألة الأولى: المقلِّد إذا عرضت له مسألة دينية فلا يسعُه في الدين إلا السؤال عنها 675
المسألة الثانية: لا يصحُّ للسّائل أن يسأل من لا يُعتَبَرُ في الشريعة جوابُه 675
المسألة الثالثة: الطريق العام للترجيح بين المذاهب 676
المسألة الرابعة: الطريق الخاص للترجيح بين المذاهب 677
المسألة الخامسة: شروط الاقتداء بأفعال غير النبي صلى الله عليه وسلم 679
المسألة السادسة: شروط الاقتداء بأهل العلم وأرباب الأحوال 681
المسألة السابعة: بعض أوصاف العلماء الذين يصح تقليدهم 682
المسألة الثامنة: يسقط عن المستفتي التكليف بالعمل عند فقد المفتي 683
المسألة التاسعة: فتاوي المجتهدين بالنسبة إلى العوامّ كالأدلة الشرعية بالنسبة إلى المجتهدين 684

كتاب لواحق الاجتهاد 685
مقدمة 685
المسألة الأولى: لا تعارض في الشريعة وإنما التعارض في نظر المجتهد 685
المسألة الثانية: ما يعده الأصوليون من التعارض الذي لا يمكن فيه الجمع 686
المسألة الثالثة: التعارض الذي يمكن فيه الجمع 687

أحكام السؤال والجواب 692

المسألة الأولى: السؤال إما أن يقع من عالم أو من غير عالم 692
المسأل الثانية: الإكثار من الأسئلة مذموم 693
المسألة الثالثة: ترك الاعتراض على الكبراء محمود 696
المسألة الرابعة: الاعتراض على الظواهر غير مسموع 696
المسألة الخامسة:الناظر في المسائل الشرعية إما مجتهد لنفسه أو مناظر 698
المسألة السادسة: الكلام بين المتناظرين منحصر في تحقيق المناط 700